El Khatir ABOULKACEM

Nationalisme et élaboration du postulat identitaire de la nation au Maroc

2021

Nationalisme et élaboration du postulat identitaire de la nation au Maroc

El Khatir ABOULKACEM

Nationalisme et élaboration du postulat identitaire de la nation au Maroc

Publications de l'Institut Royal de la Culture Amazighe
Centre des Etudes Anthropologiques et Sociologiques
Série : Etudes et recherches – n° 91

Titre	:	Nationalisme et élaboration du postulat identitaire de la nation au Maroc
Auteur	:	El Khatir ABOULKACEM
Éditeur	:	Institut Royal de la Culture Amazighe
Réalisation technique	:	Centre de la Traduction, de la Documentation, de l'Édition et de la Communication (CTDEC)
Couverture	:	Mustapha EL HOUDAIGUI – UE CTDEC
Dépôt légal	:	2021 MO 5111
ISBN	:	978-9920-739-47-4
Imprimerie	:	Editions & Impressions Bouregreg-Rabat.
Copyright	:	® IRCAM

Préface

J'ai connu Aboulkacem El Khatir (Afulay) à l'Université Ibn Zohr, Agadir, lors d'un de mes passages au Maroc, dans les années 1990. Cette Université était considérée comme l'une des plus « jeunes » des plus récentes du Royaume. Mais aussi l'une des plus excentrées. Le temps où l'on désignait cette ville sous le nom de « Far Sud » par opposition au « Far West » est encore présent dans les mémoires. Les Chleuhs de cette région vivaient comme dans une enclave, les lieux de culture, des études universitaires et de l'administration étaient loin (Marrakech, Rabat) et, plus loin encore, ces Igherman et villages des montagnes de l'Anti-Atlas dont on ne retient que le nom : Ighrem, Aẓṛou n Waḍu, Tahala, alors connus sous le nom de tribus, Ait Baamran, quand on se rapproche de l'Océan et Idaw Semlal, Isaffen et Idaw Kensus quand on est à l'intérieur des terres.

Un monde dans un monde : des Blancs, des Noirs, des Métis, ce monde *achelḥi* résultat d'un métissage effectué au cours des siècles constitue un même peuple, une même langue, des us et des coutumes semblables. La seule différence en apparence réside dans une distinction de classe, mais il n'est cependant pas rare que la couleur de peau se superpose à la généalogie et à l'économie. Il y a également, même si elle est peu évoquée, la distinction dans la relation au religieux. N'est pas ici *chérif* qui veut, marabout qui veut ou *agourram* qui veut. Il existe une « aristocratie » religieuse qui s'appuie sur une appartenance réelle ou supposée au chérifisme ou au maraboutisme pour se distinguer de la masse (*lâama* ou *iâamiyyn*) populaire paysanne ou de petits commerçants qui ont commencé par investir Casablanca puis toutes les régions du Maroc pour finir en Europe (France, Belgique, Hollande).

L'Université constitue ce lieu privilégié qui va permettre une démocratisation du « savoir » et, du coup, apporter un changement « statutaire » aux fils de paysans destinés autrefois à la seule transmission du Coran des écoles traditionnelles (*lmḍṛṣt, Almadaris el atiqa*) ou ixrbicen (de *axrbic* : *msid* ou école coranique) ou à une insertion dans les réseaux communautaires des petits commerces en ville.

Aboullkacem, originaire d'Ighrem, fait partie de ces « miraculés » ayant opéré cette césure entre le monde familial « villageois » et le monde de la ville qui a eu le grand mérite de surmonter nombre d'obstacles afin de s'exprimer sur le monde d'où il est issu en utilisant les outils de la connaissance avec discernement et distance critique.

L'Université Ibn Zohr a favorisé un brassage inter-régional, un lieu favorable aux rencontres de jeunes originaires de Ouarzazate, Tinghir, Goulimim, d'Essaouira ou des régions sahariennes (Laayoune, Dakhla) qui, elles, sont à près de 1000 km. La ville d'Agadir faisant cependant exception par rapport aux grandes villes impériales (Fès, Meknès ou Marrakech), elle est aussi différente de Tanger, Tétouan marquée par une citadinité « judéo-andalouse ». Agadir, est un port, une ville « refondée » à partir du séisme de 1960, elle n'est ce qu'elle était à l'instar de Taroudant ou de Tiznit encore marquées par la grande histoire du Maroc. Il fallait reconstruire la ville et repartir de zéro. C'est donc la preuve que tout est élaboration, construction, création par la seule volonté de l'homme. Il en est ainsi de l'érection des Etats nations nés après des guerres, des occupations etc.

De plus, les années 1990, juste après la chute du mur de Berlin, ont bénéficié d'une conjoncture favorable à un bouillonnement politique et culturel des minorités dans le monde et en Afrique du Nord. Les étudiants majoritairement berbérophones commencent à prendre conscience de l'importance de leur langue et de leur culture amazighes (berbères) bannies du champ culturel et linguistique officiel et à réfléchir sur eux-mêmes, sur leur histoire spécifique, locale englobée dans une histoire globale construite à des fins de libération du protectorat français mais sans effacer les caractéristiques intrinsèques à son appartenance millénaire à l'Afrique.

Au contact de l'historien Ali Azayku, un des chantres de la revendication culturelle, de Mohammed Mounib, d'Ahmed Boukous, de Mehdi Iazzi entre autres, Aboulkacem, arabisant au départ, s'est mis à l'étude de la langue française pour revenir à l'étude de sa langue et de sa culture. C'est ainsi que s'est effectuée son inscription à l'EHESS, ce qui lui a permis de faire sa recherche sur la construction du Nationalisme au Maroc et de s'interroger sur ses fondements historiques, anthropologiques, linguistiques.

Grâce au détour réflexif, Aboulkacem El Khatir, à partir de sa formation d'arabisant et en anthropologie, il a pu repenser (à partir de sa connaissance des Etats occidentaux, en particulier le modèle français), la construction du nationalisme marocain et la manière avec laquelle la langue « arabe » et « l'islam » ont constitué les piliers dans cette fondation. Les archives marocaines et françaises, la lecture des anthropologues et historiens anglo-saxons (Ernest Gellner, Benedict Anderson et Éric Hobsbawm) et français (Pierre Bourdieu) ont permis de faire cette exploration en profondeur et de comprendre que le nationalisme est une étape décisive dans le processus de décolonisation mais sans l'être dans ce qui la définit en profondeur.

Ce dernier n'a pas réglé les problèmes internes de la nation dans la mesure où les langues, les cultures, l'histoire plurimillénaire du Maroc (et de la grande Afrique du Nord) n'ont pas été pris en considération. Ils ont été réduits à une portion congrue

quand ils n'ont pas été purement et simplement marginalisés, déconsidérés. Ce livre est important car au-delà du Maroc, il permet de comprendre la fable des Etats Nations qui ont intégré le modèle dominant (et légitime) de leur colonisateur et, du coup, ont invisibilisé leurs richesses linguistiques, patrimoniales constituées au fil des millénaires.

Tassadit Yacine
Directrice d'Etudes
EHESS/Paris

« Il est impossible d'isoler quelque condition spécifique dont serait dotée la culture qui garantisse son succès en tant que catalyseur nationaliste ou, au contraire, assure de son échec. La superficie, l'histoire, un territoire assez compact, une classe intellectuelle compétente et énergique : il est clair que tous ses éléments y contribuent et qu'un seul n'est pas suffisant. On peut douter que l'on puisse établir sérieusement, dans ces termes, une règle générale permettant une prophétie. On peut prédire que le principe du nationalisme sera opérant ; on ne peut indiquer que de manière approximative les groupements qui émergeront pour le porter, car cela dépend de trop nombreuses contingences historiques », Ernest Gellner, *Nations et Nationalisme*, Paris, Payot et Rivages, 1999, p.73.

« Les nations modernes ont été construites autrement que ne le racontent leurs histoires officielles. Leurs origines ne se perdent pas dans la nuit des temps, dans ces âges obscurs que décrivent les premiers chapitres des histoires nationales […] La véritable naissance d'une nation, c'est le moment où une poignée d'individus déclare qu'elle existe et entreprend de le prouver », Anne-Marie Thiesse, *La Création des identités nationales. Europe XVIIIe –XXe siècles*, Paris, Eds Seuil, 2001, p.11.

« Nous ne savons rien de la culture locale. Toute notre connaissance se résume dans ce qui a été écrit ou discuté en France par le biais des cours de notre professeur du français Salfranc, ou encore ce qui a été écrit ou discuté en orient par le biais des cours de notre professeut d'arabe, mais après une ou deux décennies de retard, à l'occasion de l'analyse des textes de Jabran ou de Zahaoui et Taha Hocine […]
[…] La culture marocaine a sans aucun doute régressé sous l'effet de deux facteurs capitaux. Elle a été d'abord instrumentalisée par le colonialisme et, ensuite, elle a été reniée par les nationalistes. C'est pourquoi le folklore a perdu de son authenticité et de sa vivacité, il est devenu statique et tend vers une forme de décomposition ou d'évanescence. Quant à la culture des Ulémas, elle s'est progressivement effacée face à la déferlante production orientale. Il semble que le Maroc s'est retrouvé à nouveau dans une situation de recherche d'une culture étrangère à importer », Abdellah Laroui, *Istibana* (Entretiens biographiques), in *Œuvres historiques*, Casablanca, Centre Culturel du Livre, 2017, p. 174 et pp. 219-220.

Introduction

L'observation de la scène politique en Afrique du Nord au cours de la dernière décennie, marquée par les résurgences de contestations sociales, politiques et culturelles sous des formes plurielles et spécifiques en fonction des contextes particuliers de chaque pays, fait apparaître une constatation principale. Malgré la revendication d'un changement des structures et des modes de gouvernement des pouvoirs en place avec des degrés différents et de la redéfinition des frontières sémantiques et culturelles des identités nationales, les territoires, au sein desquels les Etats-Nations actuels se sont constitués et imposés, dont le traçage s'est effectué par des découpages arbitraires et des négociations hasardeuses, et les noms qu'ils portent ont réussi à devenir les cadres d'appartenance effective et le lieu de vie politique commune et des déploiement des imaginaires et des récits nationaux et concurrents ainsi que des horizons de (r)évolutions institutionnelles et démocratiques.

A première vue, il paraît risqué de soutenir une autre version des faits. C'est au nom de la Tunisie, de son unité et de sa liberté que les jeunes de "la révolution du jasmin" ont scandé les principaux slogans qui sont devenus depuis le signe et le mot d'ordre des révoltes regroupées sous la dénomination du *printemps arabe*. Bien que les dynamiques enclenchées aient désamorcé un champ diversifié d'expressions et d'affirmations dont un amazighisme ambitieux, les actions engagées bien qu'elles s'inspirent des imaginaires transnationaux contestataires et identitaires ne débordent pas les frontières de la territorialité établie. En Libye, qui présente l'exemple type d'un pays à fortes identités ethniques nettement localisées, les rebelles ont inscrit leur projet de création d'un pays libre et pluriel où toutes les expressions culturelles et/ou religieuses spécifiques auront le droit de cité. C'est au nom d'une Libye libre et unie que les amazighophones ibâdites du Nefoussa, région montagneuse de la Tripolitaine, que pourtant, tout semble destiner à un séparatisme régional puisque leurs marqueurs identitaires sont à la fois linguistiques et religieux, ont rejoint la révolution des arabophones sunnites de l'Est et ont soutenu une opposition héroïque face à la machine guerrière de Kadhafi et de ses milices. Et malgré le chaos né de la crise actuelle aussi bien politique que sécuritaire, les contestations politiques et culturelles, qui traduisent les reconfigurations multiples des mouvements sociaux et militaires, ne débordent pas encore les frontières *nationales,* l'inscription dans la territorialité intériorisée caractérise toujours les recompositions des offres politiques et de leurs contestations. Il en est de même dans la position des Marocains. Si, sur le plan des revendications politiques et culturelles, les demandes expriment une volonté

d'apporter des rectifications aux mécanismes du fonctionnement du pouvoir (instauration d'une monarchie parlementaire ou démocratique suivant les termes utilisés par les acteurs politiques) et au contenu culturel et/ou ethnique de la nation (reconnaissance du caractère pluriel de l'identité nationale et la constitutionnalisation de la langue amazighe), l'attachement à la nation et à ses frontières politiques ne diffère pas des autres tendances en présence dans la région. Il est même possible de relever l'intériorisation de la *version territoriale* officiellement construite et diffusée depuis au moins le début des années 1970, qui marque cependant une différence sensible avec les aspirations territoriales des activistes nationalistes à l'aube de l'indépendance politique du pays. En effet, les Marocains commencent à oublier les provinces qui dépendent actuellement de l'Algérie qui ont été réclamées par les politiques de l'Istiqlal à la fin des années 1950. Bien que celles-ci aient des rapports réguliers avec les Sultans Alaouites et des alliances établies avec certaines tribus du Sud-est et particulièrement avec les Ait Atta, les oasis de Touat, Tigourarin et Timimoun n'entrent plus dans la check-list nationaliste marocaine. Les provinces du Sud-ouest préoccupent plus les Marocains que d'autres chantiers de l'intégrité territoriale érigée, de surcroit, en constante nationale. Ainsi n'hésitent-ils pas à marcher par dizaines de milliers pour protester et dénoncer toute manœuvre menaçant cette intégrité professée. Les récents événements de l'évacuation du Guerguerat (novembre 2020) et de l'expulsion des paysans de Figuig des terres agricoles habituellement exploitées par l'armée algérienne (mars 2021) illustrent mieux les formes variées de l'intériorisation, sous des effets de la construction des imaginaires et des récits officiels, des frontières symboliques du territoire de la nation.

C'est dire que même si les matériaux politiques de l'Etat et les contenus identitaires et culturels de la nation sont remis en cause par les peuples qui descendent dans la rue ou qui se soulèvent contre les ordres établis, l'unité territoriale n'est pas mise sur le chantier des contestations populaires et des révolutions. Quelle que soit donc la forme de la mobilisation, cet essor social s'est attaché à inscrire les changements prônés dans le cadre et les frontières territoriales des Etat nationaux existants. Les Amazighes du Maroc ou de la Libye qui revendiquent la reconnaissance de leur identité et la protection juridique de leur culture et langue ou une mise en œuvre effective des promesses constitutionnelles ne rejettent pas leur appartenance nationale aux Etats auxquels ils sont désormais attachés. Comment peut-on donc expliquer cette attitude formellement paradoxale : l'attachement à une idée de nation historiquement récente et la contestation de ses frontières culturelles et les matériaux de son toit politique ? C'est à la fois l'énigme et le mystère de ce que nous convenons d'appeler l'identité nationale et les paradoxes de sa réception effective.

S'il est difficile d'expliquer et d'analyser objectivement l'adhésion à cette idée qui a réussi à se constituer en un cadre viable et référentiel de vie politique et sociale, au bout évidemment d'un processus fait d'actions politiques et administratives (documents juridiques, cartes, recensements, procédures…) et de ritualisation (fêtes nationales…) et de mises en scène symboliques et protocolaires ainsi que des interdits sanctionnés, il est néanmoins possible d'appréhender et de situer historiquement l'émergence de la nation comme idée et horizon et l'élaboration de l'image qu'on se fait d'elle et du choix des éléments extérieurs dont elle est parée. Autrement dit, il est possible, avec les instruments qu'ont élaborés les sciences sociales en matière d'étude des questions nationales, d'aborder et d'analyser le nationalisme en tant qu'expression annonciatrice de la construction de la nation et de restituer le contexte de son émergence et les conditions de sa réussite politique et, ce faisant, saisir l'établissement des éléments qui constituent ses marqueurs identitaires, qui se fait souvent par des actions de compétition et d'imitation, et la nature de son toit politique. C'est à ces processus au Maroc que ce travail est consacré dans la perspective de contribuer à éclairer les origines du *postulat identitaire* de la nation qui est à la fois producteur d'une cohésion circonstancielle et générateur d'une *composition culturelle* contestable[1].

Cet ouvrage, qui s'inspire des études anthropologiques sur l'origine du nationalisme et des nations ainsi que des résultats des historiens sociaux et socio-historiens sur les questions nationales en Europe, part du fait que la nation est une construction[2]. Elle s'est constituée autrement que ne le racontent ses idéologues et ses récits officiels. Elle nait, comme le dit à juste titre Anne Marie Thiesse, « [au] moment où une poignée d'individus déclare qu'elle existe et entreprend de le prouver »[3]. Si l'entreprise de la preuve détermine souvent le devenir de la nation, le postulat de base qui fonde son profil identitaire et ses marqueurs essentiels est étroitement lié aux origines sociales et culturelles de la poignée des individus entrepreneurs et au contexte dans lequel celle-ci initie son action. Cela étant, la compréhension des processus de la naissance et de l'imagination d'une nation ne peut se faire sans les mettre en rapport avec le nationalisme dont elle procède.

---

[1] Le présent travail est à l'origine deux parties extraites d'une thèse de doctorat intitulée « Nationalisme et construction culturelle de la nation au Maroc : processus et réactions », soutenue à l'EHESS à Paris en 2005. Je n'ai apporté à ce travail que des réajustements formels et éditoriaux, la lecture devrait ainsi prendre en considération l'état des connaissances au moment de sa réalisation et la position sociale de l'auteur.

[2] Je m'inspire en particulier des travaux d'Ernest Gellner et leurs développements appliqués au contexte balkanique par Jean-François Gossiaux ainsi que les résultats des recherches de : Benedict Anderson, Eric Hobsbawm, Anne-Marie Thiesse et de Gérard Noiriel.

[3] Anne-Marie Thiesse, *la création des identités nationales. Europe XVIIIe –XXe siècles*, Paris, Eds Seuil, 2001, p.11.

Dans cette perspective, le nationalisme est défini non pas comme un réveil de la conscience historique d'une nation, considérée comme historiquement constituée, mais comme un phénomène propre au contexte industriel. Même s'il s'exprime en termes d'identité et de patriotisme, il est un principe de légitimité politique qui exige que les frontières politiques et culturelles soient congruentes. Il est « la conséquence d'une nouvelle forme d'organisation sociale fondée sur des hautes cultures dépendantes de l'éducation et profondément intériorisées dont chacune reçoit une protection de son Etat »[4]. Il est en ce sens un effet et une expression d'une situation historique donnée qui entraîne un changement structurel qui, à son tour, provoque obligatoirement une transformation de la fonction de la culture et de son rapport avec la société politique. Notons que la culture se réfère ici « essentiellement sinon exclusivement à la « haute culture » (…), c'est-à-dire à un ensemble de savoirs et de dispositions inculqués systématiquement et laborieusement par un appareil institutionnel spécifique, et non pas transmis naturellement et spontanément par la sociabilité immédiate (…). La culture est un univers de communication, homogène et méthodiquement construit »[5]. La mise en avant de la culture dans la construction nationale permet de comprendre pourquoi les logiques identitaires qu'elle appelle occupent une place centrale dans les discours nationalistes.

Pour bien marquer ce qui caractérise l'imagination de la nation et l'édification de son postulat de base, il n'est pas inutile de rappeler que, bien que le nationalisme se définisse comme un principe de légitimité politique et expression d'une mutation profonde de la société, son émergence donne naissance à une mobilisation engendrant un corpus de concepts, des imaginaires et des récits, des styles idéologiques et des conduites identitaires. C'est dans ce contexte que s'élabore et se diffuse l'image qu'on se donne de la nation (l'identité nationale). Bien que la nation se présente dans le discours des nationalistes comme entité sociale historique et immuable, elle n'existait pas auparavant et ne saurait pas se réveiller, comme la belle au bois dormant, à la conscience historique sous l'effet d'un facteur déterminé. Les nations comme l'enseigne toute une tradition anthropologique et historique sont une réalité moderne, elles appartiennent à une période particulière située et historiquement proche et liées à un type d'Etat scientifique et territorial. Elle est une nouveauté, pour reprendre ce terme de Hobsbawm dans son étude sur les nations en Europe. Elle est le produit d'un travail conscient et d'une révolution idéologique et culturelle, accompagnée d'un processus de construction d'une *image* et de la mise en place des stratégies pour sa diffusion en vue de faire adhérer les groupes sociaux présents sur le territoire d'action à cette identité « élue » et « prête » à être imposable à cet ensemble

[4] E. Gellner, *Nations et nationalisme,* Paris, Payot, 1989, p.75.
[5] Jean-François Gossiaux, *Pouvoirs ethniques dans les Balkans,* Paris, PUF, 2002, p. 55.

« national ». C'est ainsi qu'il est plus sérieux et objectif, quand on parle des identités nationales, de commencer par la conception ou la construction de l'idée de nation que par les réalités objectives que présentent les groupes et les terroirs que couvre l'étendue territoriale de la projection nationaliste.

La construction de l'identité nationale relève plus d'un postulat, souvent en total contradiction avec les réalités objectives. En d'autres termes, la nation n'existe que quand un groupe d'hommes et de femmes, qui constituent une minorité agissante, sont unis dans une conjoncture historique favorable et affirment son existence et tentent de le prouver. C'est dans ce cadre que se déploie tout un effort d'invention et de production. Les nationalistes avec les intellectuels, les idéologues et les historiens, acquis à leur cause, forgent des symboles, inventent des héros et des ancêtres historiques ou imaginaires et les insèrent dans un récit officiel et instituent des événements et des rites pour faire adhérer les individus à cette nouvelle loyauté politique. C'est dans ce contexte qu'on peut comprendre que l'élaboration du postulat du départ, donc de l'image qu'on se fait de la nation, mobilise l'histoire ou une certaine conception de l'histoire pour édifier les mythes fondateurs de l'origine affirmée. Elle entend imposer des ancêtres communs à des groupes différents et à orienter les événements de l'histoire, même s'ils s'inscrivent dans des contextes différents et contradictoires, dans une perspective de continuité historique de cette nouvelle entité qui est la nation. C'est pour cette raison que le processus d'invention des symboles pour créer les liens d'allégeance à cette nouvelle forme de légitimité politique s'accompagne souvent d'un discours idéologique portant sur l'histoire ou inventant l'histoire. C'est dans ce cadre précis que se situe le présent travail.

De ce point de vue, il est intéressant de se pencher sur le contexte particulier dans lequel s'est engagé le processus nationaliste marocain ainsi que la spécificité sociologique de son aile marchante, ou le groupe le plus dynamique, pour appréhender les traits caractéristiques du postulat national annoncé. Partant du fait que l'image de la nation est essentiellement le produit d'un postulat, il importe de déterminer, pour le Maroc, en quoi le contexte de la mobilisation nationaliste a influé sur le type de formation discursive qu'elle a produit. Pour ce faire, il convient de tenir compte de toutes les questions théoriques et pratiques que soulève l'appréhension du nationalisme et de la nation comme les conditions sociales de son émergence au Maroc, la mise en relief des étapes et des éléments nécessaires à sa réalisation et de reconstituer les contextes sociaux et politiques dans lesquels les processus de l'élaboration de ce postulat qu'il implique sont engagés. Pourquoi, quand et comment ce principe est-il donc apparu au Maroc ? Qu'est-ce qui caractérise « ce moment donné » de l'histoire du pays ? Dans quelles conditions est-il engagé et quelles sont ses répercussions sur l'élaboration de l'idée de nation, sous-entendu dans le sens de l'édification du postulat de départ ? Telles

sont donc les principales questions qui orientent cette entreprise. Pour ce faire, j'adopterai deux approches complémentaires : l'une s'attachera à décrire la situation politique et culturelle globale à cette période déterminante de l'histoire du pays qui a permis l'émergence du nationalisme. Elle consiste en la mise en exergue des matériaux du nationalisme pour appréhender ce qui l'a rendu possible et ce qui a permis à une catégorie sociale d'être prédisposée à se constituer en groupe porteur de l'idée nationale. Et l'autre aura pour objet la reconstitution du contexte de son émergence et de développement et l'analyse de ses effets sur la construction du postulat identitaire.

Le travail sera ainsi organisé autour de deux problèmes fondamentaux. Le premier concerne l'exposition des éléments favorisant le triomphe de la culture savante liée à l'Islam et à l'arabe et la naturalisation dynastique de l'empire chérifien. Dans ce cadre, je tenterai de comprendre les positions et les dispositions des porteurs de cette culture dans les différents espaces sociopolitiques, en vue de limiter les frontières sociales de l'élite prédisposée à se transformer en élite nationaliste. Elle s'attèlera ensuite à mettre en évidence l'importance des modalités juridiques inhérentes au contact de l'Empire chérifien d'avant le protectorat avec les puissances européennes et les caractéristiques fondamentales de la politique française au Maroc après sa mise en dépendance coloniale, pour mettre en relief les conditions qui ont présidé au maintien de l'entité politique prénationale et des élites traditionnelles des villes dans une position favorisant leur transformation en minorité nationaliste agissante. C'est pourquoi ce travail est consacré à la zone française comme lieu du pouvoir légitime, même si la zone du protectorat espagnol a vu naître un mouvement nationaliste. Nous accorderons une place importante à la manière dont les responsables de la résidence française dirigés par le général Lyautey ont tenté de réinventer au nom de la tradition les structures de l'empire chérifien, et les implications de la politique poursuivie sur le maintien des hiérarchies traditionnelles. La détermination de la variante culturelle destinée à un avenir historique ainsi que la forme du « toit politique » qui assume la charge de sa protection et de l'organisation des infrastructures institutionnelles nécessaires à sa promotion auprès des populations concernées constitue une étape importante dans l'analyse de tout processus nationaliste. Dans ce sens, l'accès du pays au statut de l'Etat national présente un cas particulier. Bien que le pays soit parvenu, comme d'ailleurs les autres pays de l'Afrique du Nord, à l'existence en tant qu'Etat national après une expérience de colonisation, la réalisation politique du nationalisme se caractérise par le maintien de l'entité politique prénationale, en l'occurrence l'Empire des chérifs alaouites au pouvoir depuis le XVII^e^ siècle, *naturalisé* Royaume du Maroc en 1956. L'Empire est entendu ici dans un sens particulier. Il se définit comme un mode de gouvernance inhérent à un certain exercice de l'autorité politique inspirée de la tradition islamique, mais s'inspire également de la notion d'Empire en tant qu'unité politique présente en Europe

avant l'imposition des Etats-nations. Nous utilisons ainsi le terme Empire avec toute la précaution terminologique nécessaire, comme équivalent aux termes arabes de sultanat et d'*ayyala*. Durant tout le XIX^e^ siècle, l'empire chérifien entretenait des relations économiques et politiques, d'un type bien particulier, avec les puissances européennes. Ces relations, dont le Traité du protectorat établi en 1912 entre le Sultan et la France constitue la consécration juridique, ont abouti à une reconnaissance internationale de la souveraineté politique de l'empire chérifien et ont, par la suite, engendré l'affirmation et la consolidation de son pouvoir durant la période de la mise en route du Protectorat. Si ce type de relations explique la continuité historique de cette entité politique, il est cependant difficile de comprendre le triomphe de la culture savante liée à l'Islam et à l'arabe et sa transformation en catalyseur nationaliste, puis en norme de construction nationale, sans se référer à deux faits essentiels : la position singulière de la catégorie socio-professionnelle des savants urbains dans l'espace social de l'Empire précolonial et les conséquences de la politique particulière du Protectorat français, en particulier la politique conservatrice du Résident Général Lyautey mise en œuvre de 1912 jusqu'en 1925, qui a permis à cette élite de préserver une position dominante favorisant son accès à une conscience de type nationaliste.

Le deuxième est en rapport avec la détermination des conditions de l'émergence de l'idée de nation durant les années trente, qui annoncent le début du processus nationaliste, et le contexte dans lequel s'est effectué ce processus, qui a conduit à s'adapter à la nationalité des Arabes et, par conséquent, à produire une conception identitaire de la nation peu fiable. Et une fois située historiquement et socialement l'émergence de l'idée de nation, à comprendre – à travers la reconstitution du contexte dans lequel la minorité nationaliste agissante développe ses stratégies d'action pour la réalisation politique du nationalisme – les conditions historiques de l'élaboration de cette nouvelle idée politique que présente la nation, les concepts et les représentations auxquels elle donne naissance. Dans ce cadre, j'envisage de montrer comment les transformations en œuvre dans la construction de l'Islam comme fondement d'une nationalité, en l'occurrence celle des Arabes, dans le contexte particulier du Moyen-Orient, ont influencé la production du « corpus » nationaliste, et en quoi cette transformation a déterminé la production d'un postulat problématique. L'image faite de la nation étant essentiellement construite, elle présente un aspect évolutif. Elle se construit progressivement et se transforme en fonction des contextes et des statuts des producteurs légitimes du sens. Il ne peut donc être comprise que si on l'analyse dans le cadre circonscrit de son élaboration en rapport avec la position singulière de l'élite nationaliste. Dans cette perspective, l'étude du contexte de l'élaboration de l'idée de nation, mise en relation avec le mouvement de la politisation de l'Islam depuis la dernière moitié du XIX^e^ siècle, est d'un intérêt capital. Comment l'usage politique de l'Islam et sa transformation en « éléments extérieurs » de l'identité ethnonationale des Arabes

ont-ils influencé la production nationaliste marocaine ? Par quels biais les élites marocaines ont-elles intégré à leur discours et à leur imaginaire les représentations identitaires des autres ? Et comment ont-elles réussi à faire adhérer le sultan, représenté comme garant et tutélaire du toit politique à leur postulat national ?

Chapitre premier
Comprendre le processus nationaliste

1. De la nation et du nationalisme

Cet ouvrage s'inspire essentiellement des travaux anthropologiques et d'histoire sociale développés à propos de la nation et du nationalisme. Outre l'importance que ces travaux accordent aux transformations sociales pour comprendre l'émergence du nationalisme et les changements profonds qu'il provoque, ils mettent aussi la culture et les pratiques culturelles au cœur du processus de la formation des nations, considérées comme le produit d'un contexte précis et des processus d'une construction culturelle. Dans ce cadre, le modèle théorique développé par l'anthropologue britannique Ernest Gellner, et bien qu'il pêche par une tendance marquée de présupposées évolutionnistes, y occupe une place centrale. La démarche de Gellner, présentée essentiellement dans *Nations et nationalisme*[6], marque un tournant décisif dans la compréhension de ce phénomène. Comme le souligne l'anthropologue français Jean-François Gossiaux, qui a tenté de démontrer à travers son travail de terrain dans les Balkans la validité théorique du modèle et sa portée universelle, la contribution de Gellner est révolutionnaire en la matière. Elle est, en un sens, similaire à celle effectuée à propos des études sur l'ethnie et l'ethnicité par F. Barth dans *Les groupes ethniques et leurs frontières*[7].

F. Barth a en fait renouvelé le champ des recherches sur les problèmes que pose l'ethnicité en sciences sociales. Dès le départ, il postule qu'un problème non résolu est un problème mal posé. Contrairement aux études effectuées dans ce domaine et qui centrent leur analyse sur les critères objectifs qui peuvent définir une ethnie par la langue, l'histoire commune, les rapports lignagers, Barth propose de prendre pour objet de recherche non pas le groupe ethnique, mais les contacts entre les

---

[6] Ernest Gellner, *Nations et nationalisme,* Paris, Payot, 1989 (Edition anglaise : Nations and Nationalism, Oxford, Basil Blackwell, 1983). Voir également ses autres travaux, et en particulier *Thought and change*, Chicago, Chicago university press, 1964, chapitre 7, pp.147-178 ; « Nationalism », *Theory and society*, 10(6), 1980, pp.753-76 ; « Le nationalisme et les deux formes de la cohésion dans les sociétés complexes », in : Delannoi (Gil) et Taguieff (Pierre-André) (eds), *théories du nationalisme,* Paris, Kimé, 1991, pp.233-256 ; « Le nationalisme en apesanteur », *Terrain*, 17, 1991, pp.7-30 (traduit de l'anglais par J.-C. Galey). Et pour la présentation du modèle gellnerien, voir en particulier J.-F. Gossiaux, *Les pouvoirs ethniques dans les Balkans*, Paris, PUF, 2002, pp. 46-66.

[7] Voir sa contribution dans la préface à l'ouvrage collectif, *Ethnic groups and Boundaries. The social organization of culture difference,* F. Barth (Ed.), Bergen/Londres, Allen & Unwin, 1969, et sa traduction française, « Les groupes ethniques et leurs frontières », in Poutignat, P. et Streiff-Fenart J., *Théories de l'ethnicité,* Paris, Quadrige-PUF, 2008, pp. 203-249.

groupes. Les groupes ethniques n'existent que les uns par rapport aux autres et considérer un groupe en soi n'a aucune pertinence théorique. La question de l'ethnicité est donc une question d'organisation sociale. Partant, il introduit la notion de frontière ethnique. En cela, son travail marque une sorte de révolution dans ce domaine de recherche. De même, E. Gellner, en partant du fait que le nationalisme n'est pas un effet de la nation mais que ce sont les nations qui sont un produit du nationalisme, révolutionne le champ des études sur le nationalisme. Le nationalisme et non la nation se trouve ainsi l'objet d'étude primordial[8]. De ce fait, il occupe, malgré les critiques dont son modèle explicatif a fait l'objet, une place singulière[9]. Son analyse s'inscrit toutefois dans le cadre général des modèles explicatifs du nationalisme qui mettent en avant les effets des processus de modernisation dans la formation des nations. Mais, elle s'en démarque par l'attention particulière prêtée au nationalisme comme nouveau principe de légitimité politique et, ce qui intéresse de près notre propos, la nouvelle place qu'il assigne à la culture dans l'organisation de ce nouveau mode d'organisation que constitue la nation. D'où l'intérêt que nous accordons à son modèle.

Christophe Jaffrelot, qui a essayé d'organiser les multiples théories ou modèles explicatifs de l'origine des nations et du nationalisme, classe celui de Gellner dans la catégorie des modèles qui placent la nation comme un fruit des processus de modernisation économiques et techniques en œuvre dans les sociétés occidentales depuis la révolution industrielle[10]. Dans ce cadre, la nation apparaît non comme une entité aussi vieille que l'histoire, mais, suivant les mots d'Eric Hobsbawm, comme « une nouveauté dans l'histoire »[11]. Elle est une résultante des processus de modernisation produits par les impératifs de l'industrialisation. Résultant des transformations matérielles, ces processus ont provoqué à leur tour l'émergence d'un sentiment nouveau à travers lequel une population d'un territoire donné se reconnaît comme une « nation ». Avant Gellner, Karl Deutsch et Benedict Anderson ont proposé des modèles explicatifs qui méritent d'être présentés.

K. Deutsch, étant l'un des premiers à avoir établi le lien entre les processus de modernisation économique et sociale et la construction des nations, accorde une

[8] Jean-François Gossiaux, *Les pouvoirs ethniques dans les Balkans*, *op. cit.*, pp. 50-52.

[9] A cet égard, J.-F. Gossiaux note que les positions de Gellner ont été beaucoup plus discutées et critiquées que celles de Barth. La nation, remarque-t-il, constitue partout et toujours un thème plus sensible que l'ethnie, *Ibid.*, note en bas de page, p.52.

[10] Christophe Jaffrelot, en s'attachant à organiser les multiples théories foisonnantes, a procédé à leur regroupement en trois paradigmes : la modernisation en termes économiques et techniques, la permanence des ethnies, et celui de la diffusion ou de la construction idéologique, « Les modèles explicatifs de l'origine des nations et du nationalisme. Revue critique », in *Théories du nationalisme*, *op. cit.*, p.139-177.

[11] E. Hobsbawm, *Nations et nationalisme depuis 1870. Programme, mythe, réalité,* traduit de l'anglais par D. Peters, Paris, Gallimard, 1992 (1990).

place importante à la communication[12]. Ayant pour ambition de renouveler l'étude sur le nationalisme, il s'est attelé à analyser ses causes tangibles, qui sont, de surcroît, quantifiables. Il soutient ainsi l'idée que la formation d'une nation s'établit « en fonction du degré de cohésion d'une culture-société qui est mesurable à partir du niveau de développement des réseaux de communication »[13], comme les taux d'urbanisation, la lecture de la presse, la croissance des marchés, l'alphabétisation et la diffusion des communications de masse.

Partant du fait que la culture est une communauté de communication, il postule que les processus de communication sont à l'origine de la cohésion des sociétés et des cultures, et même des personnalités individuelles. En ce sens, la nation serait le produit d'une coïncidence minimale entre une culture et une société. Autrement dit, la nation consiste dans la « faculté de communiquer effectivement à propos de nombreux sujets avec les membres d'un vaste groupe qu'avec ceux qui lui sont étrangers »[14]. Là, Deutsch introduit le concept de mobilité sociale, et c'est ici que réside la nouveauté de son approche. Il souligne en effet que la structure nationale finalement produite dépend du degré d'insertion dans les réseaux de communication nécessaires à la mobilité sociale, qui sont plus dense que ceux des sociétés traditionnelles. En conséquence, la taille d'une nation se définit en fonction du degré de formation d'une culture-société. Et, de ce fait, elle n'est que la résultante d'un processus sur le long terme. « Un groupe important, dit-il, de personnes liées par des habitudes complémentaires et par des facilités de communication peut être appelé un peuple »[15]. Toutefois, en s'appuyant sur des analyses statistiques et empiriques centrées sur le degré d'avancement de ces voies de communication dans des pays-exemples, la proposition de Deutsch est loin de susciter un large agrément. Elle anticipe toutefois la démarche de Benedict Anderson, inscrite explicitement dans une perspective anthropologique, et sa conception de la nation comme une « communauté politique imaginée, et imaginée comme intrinsèquement limitée et souveraine ».

L'objectif central d'Anderson est de concevoir le nationalisme comme une manière d'être-au-monde à laquelle des groupes humains souverains et limités sont attachés, et tenter de chercher les racines de ce phénomène dans ce que Karl

---

[12] Le principal ouvrage de K. Deutsch est, *Nationalism and social communication. An enquiry to foundations of nationality,* Cambridge, U.S.A, 1951. Voir aussi C. Jaffrelot, « Les modèles explicatifs de l'origine des nations et du nationalisme. Revue critique », in *Théories du nationalisme*, *op. cit.*, pp.141-145, et Antoine Roger, *Les grandes théories du nationalisme*, Paris, Armand Colin, 2001, pp. 29-40.

[13] Christophe Jaffrelot, « Les modèles explicatifs de l'origine des nations et du nationalisme », *op. cit.*, p.142.

[14] *Ibid.*

[15] *Ibid*, p.141.

Polanyi appelle la *Grande transformation*[16]. Selon Anderson, la *Grande transformation* a changé du tout au tout les conceptions fondamentales du temps et de l'espace et, par-delà, elle a entraîné l'érosion des anciennes communautés dans lesquelles les hommes sont regroupés, en l'occurrence les communautés religieuses et dynastiques. La mécanique implacable du capitalisme a déraciné les gens et provoqué le déclin lent et progressif de leurs certitudes anciennes qui ont perdu ainsi « leur empire axiomatique sur l'esprit humain ». Il en résulte « un changement en profondeur des modes d'appréhension du monde qui, plus que tout autre chose, a permis de « penser » la nation »[17]. En d'autres termes, le nouveau contexte a obligé les hommes modernes à imaginer ou à réimaginer leurs « propres communautés ». En ce sens, le modèle d'Anderson consiste en cet effort d'éclairer les processus par lesquels cette nouvelle communauté imaginée, souveraine et limitée, est entrée dans l'histoire et comment elle s'est alignée sur les anciens modèles culturels. En un mot, Anderson s'est efforcé de déterminer les styles dans lesquels la nation est imaginée. Comme K. Deutsch, il fonde son analyse sur les processus de communication, mais s'intéresse davantage au capitalisme de l'imprimé, l'édition étant en fait, suivant ses propres termes, l'une des « toutes premières formes d'entreprise capitaliste »[18].

Suivant sa démonstration, l'érosion des formes classiques des communautés imaginaires, comme le royaume dynastique et la communauté religieuse, coïncide avec l'émergence d'un nouveau système de production (le capitalisme), une technique de communication (l'imprimé), et la fatalité de la diversité linguistique. « L'essentiel, dit-il, réside dans l'interaction entre fatalité, technologie et capitalisme »[19]. Partant, il tente d'établir un lien entre la naissance du capital de l'imprimé dans les langues vernaculaires particulières et l'émergence d'une conscience nationale. Selon cet auteur, les nouvelles langues de l'imprimé ont jeté les bases de la conscience nationale à travers la création des champs d'échanges et de communication unifiés et limités, la construction d'une image d'ancienneté d'une importance capitale pour l'idée subjective de nation et, enfin, la production des langues nécessaires aux stratégies politiques des pouvoirs centraux. Mais comment s'*imagine* la nation dans l'interaction entre ces facteurs décisifs qui sont à l'origine du nationalisme ?

Pour Anderson, la diffusion d'un imprimé, écrit dans une langue vernaculaire particulière, contribue à la constitution d'un « corps collectif de lecteurs » dans un

---

[16] Karl Polanyi, *La grande transformation : aux origines politiques et économiques de notre temps,* Paris, Gallimard, 1983.

[17] B. Anderson, *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme,* Paris, La Découverte, 2002 (1983), p. 35.

[18] *Ibid*., p. 49.

[19] *Ibid.,* p. 54.

territoire déterminé. C'est ce corps de lecteurs qui forme l'embryon d'une communauté nationale imaginaire. La relation étroite entre un imprimé, une langue commune et un marché limité procure le sentiment d'appartenir à « une communauté solide », se déplaçant régulièrement dans un « temps vide et homogène »[20]. En cela, le capital de l'imprimé « permit à une masse rapidement croissante de gens de se penser et de se rattacher à autrui en termes profondément nouveaux »[21]. La nation est donc un cadre de vision qui s'affinerait peu à peu. Cependant, les processus et les conditions ne sont pas les mêmes. Si la fatalité de la diversité linguistique, conjuguée au développement de l'imprimé dans les langues vernaculaires, a rendu ces communautés imaginables en Europe, la langue ne constituait pas un enjeu central dans les nationalismes des pionniers créoles en Amérique. « La communauté nationale imaginaire » est plutôt le produit de la conjugaison du travail de l'imprimeur provincial local et du trajet du fonctionnaire pèlerin. Anderson explique que « ce furent les pèlerinages des fonctionnaires créoles et les presses des imprimeurs créoles qui jouèrent un rôle historique décisif dans l'accomplissement de cette tâche »[22]. Les nations correspondent ainsi aux aires de la diffusion des journaux économiques de ces entrepreneurs provinciaux. « De la sorte, écrit-il, le journal de Caracas créait tout naturellement, voire politiquement, une communauté imaginaire réunissant l'ensemble des lecteurs auxquels *ces* bateaux, *ces* époux, *ces* évêques et *ces* prix appartenaient »[23]. Ces acteurs étant défaillants dans le cas des nationalismes anticoloniaux, le système éducatif, en formant une génération de jeunes scolarisés qu'on appelle souvent l'intelligentsia indigène, a joué un rôle unique dans l'essor de ces nationalismes que l'auteur qualifie de la « dernière vague ». L'Etat national étant en outre la norme écrasante, la jeunesse nationaliste a derrière elle plus d'un siècle d'expérience humaine où elle peut puiser et s'inspirer. Les nationalismes de la « dernière vague », conclue-t-il, ont ainsi un « caractère profondément modulaire »[24].

Ainsi, définir par les processus matériels et culturels la construction des nations a dominé les préoccupations de ces chercheurs. En cela, la démarche de Gellner, même si elle s'inspire de ces modèles, s'en démarque profondément. Ce qui distingue son approche, c'est l'accent mis sur le nationalisme en tant que phénomène produit dans un contexte déterminé de l'histoire et non sur les processus multiples de la construction de la nation et sa définition. A la différence

[20] *Ibid*., p.11. Il note également que « l'idée d'un organisme sociologique qui suit une évolution calendaire à travers un temps vide et homogène est l'exact analogue de l'idée de nation, laquelle est également conçue comme une communauté solide qui s'élève (ou décline) régulièrement au fil de l'histoire », *ibid*, p.38.
[21] *Ibid*., p. 47.
[22] *Ibid*., p.75.
[23] *Ibid.,* p.73.
[24] *Ibid.,* p.139.

des autres auteurs, Gellner met l'accent sur les facteurs sociaux persistants dont elle résulte et qui assure sa pérennité. Le nationalisme devient ainsi le point crucial de la recherche sur l'origine des nations. En quoi consiste alors la valeur centrale de ce modèle ?

L'évacuation du problème épineux de la définition de la nation ou des processus de sa constitution est l'un des traits les plus féconds de cette approche. Gellner, en partant du principe selon lequel les nations sont un produit du nationalisme et non l'inverse, évite d'emblée cette problématique. En effet, depuis son entrée visible dans le champ politique avec *l'ère des révolutions*, suivant le terme d'E. Hobsbawm, la nation est devenue « un objet scientifique éminemment sensible», étant éminemment politique[25]. De plus, aucune des définitions proposées n'est satisfaisante : ni la conception volontariste ou citoyenne entérinée par Ernest Renan en parlant de la nation comme un plébiscite quotidien[26], ni celle objectiviste et substantialiste fondée sur l'idée d'une essence, une version proprement allemande[27]. Les deux représentations, qui forment l'essentiel des efforts théoriques pour définir la nation, ne prennent pas en compte tous les éléments qui entrent en jeu dans la formation des nations. Et, comme le constate Eric Hobsbawm, « ni les définitions objectives ni les définitions subjectives ne sont satisfaisantes, et les unes comme les autres sont trompeuses »[28]. Au-delà même des recherches anthropologiques qui tentent de relier la nation à des réalités primordiales et qui soulèvent autant de problèmes qu'ils n'apportent de solutions[29], « sa définition en tant que réalité essentielle, universellement caractérisable par un certain nombre de traits constitutifs, apparaît comme une opération, soit impossible, soit vaine »[30]. En cela, le schéma de Gellner, en prenant pour objet essentiel de toute étude scientifique et sérieuse non la nation mais le nationalisme, est révolutionnaire. Dans cette perspective, le nationalisme vient donc avant les nations. Et comme le souligne E. Hobsbawm, « quand on aborde la « question nationale », il est plus fructueux de commencer par la conception de la « nation » (c'est-à-dire par le « nationalisme ») que par la réalité que recouvre cette notion »[31].

---

[25] Jean-François Gossiaux, *Les pouvoirs ethniques dans les Balkans*, *op. cit.*, p.47

[26] E. Renan, *Qu'est-ce qu'une nation ?* Paris, Pocket, 1992. Pour une réactualisation de cette conception voir D. Schnapper, *La Communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*, Paris, Gallimard, 1994.

[27] Pour la distinction entre les deux conceptions, voir le dossier spécial de la revue *Terrain*, « En Europe. Les Nations », n°17, 1991, et la présentation critique de ce dossier réalisée par J.-F. Gossiaux, « En Europe, la nation », *L'Homme,* n°129, 1994, pp.175-180.

[28] Eric Hobsbawm, *Nations et nationalisme depuis 1780*, *op. cit.*, p.25.

[29] Voir en particulier A.D. Smith, *The ethnic origin of nations,* Oxford, Basil Blackwell, 1986.

[30] Jean-François Gossiaux, *Les pouvoirs ethniques dans les Balkans*, *op. cit.*, p.53.

[31]Eric Hobsbawm, *Nations et nationalisme depuis 1780*, *op. cit.*, p.26.

Dans le schéma de Gellner, le nationalisme apparaît comme un phénomène moderne et historique. Il est un nouveau principe de légitimité politique, produit d'une situation déterminée et qui exige que les frontières politiques et culturelles soient congruentes. Il est conditionné par l'existence d'un Etat[32] qui « constitue une élaboration importante et caractéristique de la division du travail »[33]. Son émergence coïncide avec un événement central dans l'histoire, en l'occurrence la disparition de la société agraire et l'émergence de la société industrielle. « Le nationalisme, écrit-il, tire en effet ses origines du nouveau type de relation introduit par la société industrielle entre l'organisation sociale et les représentations culturelles »[34]. Il en est, en un sens, le produit et l'expression politique. Comme principe et conséquence d'une organisation sociale particulière, il a donc à voir avec les changements structurels produits par l'industrialisation provoquant la modification du rôle et du statut de la culture dans la société. Et pour rendre explicable la puissance et l'incontournable séduction du nationalisme, Gellner procède à une analyse sociologique comparative des deux modes d'organisation caractérisant les sociétés agraire et industrielle.

Les sociétés agraires sont marquées par des technologies relativement stables qui ignoraient complètement les notions de croissance économique et du progrès. En cela, elles sont des sociétés à statuts et de grande régularité. La répartition des rôles et la division du travail obéissent à des règles rigides. La transmission des techniques et des savoirs s'effectue souvent sur le tas, par l'expérience et les activités quotidiennes de chacun. Elle est donc souvent une transmission héréditaire dans la mesure où les descendants occupent *de facto* la position de leurs parents. Même si elle est complexe, cette société est assez stable et bien stratifiée. Elle constitue une structure ordonnée et se présente comme un ordre hiérarchisé, formé de corps sociaux telle une mosaïque d'unités culturelles et de production distinctes, clivées et cloisonnées. A la base, se trouvent des communautés rurales introverties, isolées les unes des autres, attachées à la terre et se consacrant globalement à des activités liées à la production alimentaire. « Elles vivent, écrit Gellner, généralement tournées vers elles-mêmes, liées à la localité par un besoin économique sinon par une obligation politique »[35]. Face à eux, se maintient une

[32] « Je ne considère pas la « nation » comme une entité sociale fondamentale, ni immuable. Elle appartient exclusivement à une période particulière, et historiquement récente. Ce n'est une entité sociale que pour autant qu'elle est liée à un certain type d'Etat territorial moderne, l'« Etat-nation », et parler de nation ou de nationalisme sans rattacher ses deux notions à cette réalité historique n'a pas de sens », Eric Hobsbawm, *Nations et nationalisme depuis 1780*, *op. cit.*, p.27.

[33] Ernest Gellner, *Nations et nationalisme, op. cit.*, 1989, p.15.

[34] E. Gellner, « Le nationalisme en apesanteur », *op. cit.*, p.7.

[35] E. Gellner, *Nations et nationalisme, op. cit.*, p.24. Le cas des tribus dites *guichs* ou *naibas* dans l'Empire chérifien d'avant le protectorat illustre bien le cas de petites communautés rurales

strate dirigeante militaro-cléricale dominante. Ayant la capacité juridique d'agir comme un corps uni, elle contrôle les moyens de coercition et, comme un attribut distinctif, de la gestion de la sagesse officielle de la société. Elle s'occupe principalement du prélèvement de l'impôt et du maintien d'un équilibre fragile et, de ce fait, n'a aucun intérêt à favoriser l'homogénéité de la société. La séparation entre cette élite et le reste de la population est fortement marquée. Si les membres de la classe dirigeante communiquent entre eux par le biais d'une langue écrite (un arabe écrit fortement altéré dans le cas du Maroc précolonial, l'amazighe étant également utilisé par certaines dynasties comme les Almohades, et même par certains monarques alaouites), le reste de la population ne partage pas une culture commune et parle des langues différentes qui peuvent être apparentées ou étrangères les unes aux autres (les communautés paysannes parlent ainsi ou des parlers dits arabes ou des parlers amazighes).

Dans ce cadre, la différenciation culturelle sert même à marquer et à légitimer les stratifications sociales. L'Etat n'a ainsi aucun intérêt à promouvoir une culture partagée par toute la population et à soutenir une communication latérale entre les différentes communautés soumises. L'homogénéité culturelle ne présente aucun intérêt politique, au contraire, « tout milite contre la définition des unités politiques en termes de frontières culturelles »[36]. Dans cette situation, le maintien des clivages peut même constituer un mode de gouvernement. C'est dans ce sens que Gellner avance qu'« aucun facteur ne tend vers l'homogénéité linguistique et culturelle, mais il y a en revanche différents facteurs de diversité. L'immobilité et l'isolement des groupes paysans ruraux encouragent la diversification des dialectes, même si des groupes voisins ont initialement parlé la même langue, ce qui n'est pas souvent le cas. La manière dont le contrôle politique s'est étendu – par la conquête – signifie de toute façon que le territoire comprend des communautés paysannes parlant des langues diverses, mais les gouvernants y sont indifférents, à condition que les paysans restent dociles. Plus haut dans la structure, on trouve une prolifération complexe de rangs et de statuts différents, en principes rigides et héréditaires, et de fait assez stable. L'externalisation, par des différences de langue et de style culturel, de cette hiérarchie relativement rigide et acceptée est très commode pour le système dans son ensemble et pour ses membres »[37].

La délimitation des territoires politiques obéit à une autre logique. Ils sont souvent le produit de conquêtes, d'alliances politiques ou matrimoniales, ou de considérations d'ordre religieux (comme l'Empire chérifien d'avant le protectorat). En cela, les frontières sont mouvantes et imprécises. Les facteurs qui déterminent

liées à la localité par des obligations politiques. Elles sont fixées dans des endroits précis pour servir de ceintures de sécurité au domaine Makhzen et fournir des soldats.

[36] *Ibid.*, p.25.

[37] E. Gellner, « Le nationalisme et les deux formes de cohésion », *op. cit.*, p.241.

les frontières politiques entre les vastes empires et, parfois, au sein de ces empires entre les différentes communautés qui se gouvernent elles-mêmes, sont différents de ceux qui déterminent les limites culturelles. En somme, des deux éléments essentiels du principe nationaliste que sont la culture et le pouvoir, « aucun, d'entre eux, écrit Gellner, n'a beaucoup d'inclination pour l'autre dans les conditions qui prévalent dans la période agraire »[38].

Tout cela devait être bouleversé par les impératifs de la société industrielle. Celle-ci est fondée sur la croissance économique et le progrès technique. La rationalisation des modes de production nécessaire à cette croissance et au changement perpétuel a pour conséquence la mobilité sociale qui change naturellement le rapport à la culture. En fait, la division du travail mobile exige des membres d'une société « qu'ils soient capables de communiquer, par oral ou par écrit, d'une manière formelle, précise et indépendante du contexte, en d'autres termes qu'ils soient éduqués, alphabètes et capables d'une présentation de messages ordonnée et standardisée »[39]. En ce sens, chaque individu, suivant les termes de J.-F. Gossiaux, acquiert une maîtrise minimale de la haute culture et devient un lettré[40]. En d'autres termes, le mode d'organisation sociale de la société industrielle, qui implique l'acquisition et la transmission de l'information, la capacité de manipulation des tâches diverses, l'interaction constante avec des interlocuteurs anonymes communiquant avec des messages décontextualisés, requiert que « la culture se généralise d'une manière uniforme à l'ensemble du corps social et qu'on ne s'en tienne plus comme auparavant à la diversité disparate de savoirs inégalement distribués selon les rangs et les régions et abandonnés à la puissance arbitraire de la coutume locale »[41]. La mobilité sociale accrue, propre à ce type d'organisation sociale, induit donc le besoin d'une formation standardisée à travers la diffusion d'une langue normée et de références culturelles communes, nécessaires à une communication élargie entre les différentes sphères d'une société et au changement perpétuel du système des rôles économiques et de positions sociales. Il faut donc que la culture se généralise d'une manière homogène à l'ensemble du corps social, dans la mesure où la communication explicite devient une composante importante et régulatrice des relations sociales et du travail. La norme culturelle fonde ainsi le médium opérationnel de toute la société.

---

[38] E. Gellner, *Nations et nationalisme*, *op. cit.*, p.25.

[39] E. Gellner, « Le nationalisme et les deux formes de cohésion », *op. cit.*, p.242.

[40] J.-F. Gossiaux, *Pouvoirs ethniques dans les Balkans, op. cit.*, p.54-55. Gellner explique que « l'ordre social est accidentellement entraîné vers ce qui devient, du moins à la longue, une classe de clercs aux dimensions universelles, ce qui se produit dès lors que la pratique de la lecture et de l'écriture n'est plus une spécialité mais une condition préalable à toutes les autres spécialités, et toutes les professions cessent virtuellement d'être héréditaires », *Nations et nationalisme*, *op. cit.*, p. 34.

[41] E. Gellner, « Le nationalisme en apesanteur », *op. cit.*, p. 8.

Partant, cette fonction de transmission d'une norme standard nécessite la création et l'entretien d'une institution éducative spécialisée et, de surcroît, centralisée, dont l'Etat, et seul l'Etat, peut et doit assumer la responsabilité, car « à côté du monopole de la violence légitime, [l'Etat] a désormais également le monopole de l'éducation légitime »[42]. Autrement dit, si la société industrielle se présente comme « alphabétisée, mobile, formellement égale avec des inégalités qui ne sont que fluides, continues et pour ainsi dire atomisées, et dotée d'une culture partagée, homogène, transmise par l'alphabétisation et inculquée par l'école »[43], l'Etat, comme élaboration importante de la division du travail, se présente à son tour comme la seule structure capable d'organiser, de contrôler et de centraliser ce système d'éducation légitime et standard, qui est la condition préalable à la réalisation et à la pérennité de cette forme d'organisation sociale. De ce point de vue, il serait impossible à des sous-communautés de se reproduire, car elles seraient en fait incapables d'entretenir un système éducatif indépendant et moins spécialisé. C'est ainsi que, pour toutes les sociétés sans Etat, le problème du nationalisme ne se pose pas. Par ailleurs, le système éducatif se présente comme une pyramide qui impose un critère de taille minimale à une unité politique viable. L'achèvement de la pyramide, explique J.-F. Gossiaux, « détermine la taille minimale (correspondant à sa base) d'une unité étatique viable »[44], celle-ci étant le produit du processus de son élaboration culturelle. Ainsi, l'infrastructure éducative et les autres moyens mis en œuvre forment les instruments indispensables à ce processus d'élaboration, celui-ci étant la condition préalable à la formation d'une unité nationale viable. La nation correspond ainsi à un marché linguistique et culturel unifié tel qu'il est défini par Pierre Bourdieu[45].

En résumé, le développement économique et social provoque un changement de structure qui lui-même engendre une utilisation nouvelle de la culture. Si, dans la société agraire, l'homogénéité culturelle ne se pose pas, et que la maîtrise de la culture savante ne dépasse pas les frontières d'une élite de lettrés, dans la société industrielle, la mobilité sociale impose le principe de l'homogénéité culturelle à travers la généralisation de l'usage d'une culture normée. Au demeurant, celle-ci tend à s'étendre à l'ensemble de la société. Pour atteindre ce but, la culture savante, qui se réfère à un ensemble de savoirs et de dispositions inculquées systématiquement, doit être transmise par un appareil spécifique et institué, à savoir l'école. C'est en ce sens que la culture a besoin d'une couverture politique, le

[42]J.-F. Gossiaux, *Pouvoirs ethniques dans les Balkans, op. cit.*, p. 55, voir également, P. Bourdieu, *Le langage et le pouvoir symbolique,* Paris, Seuil, 2002.
[43] E. Gellner, « Le nationalisme et les deux formes de cohésion », *op. cit.*, p. 243.
[44] J.-F. Gossiaux, *Pouvoirs ethniques dans les Balkans, op. cit.*, p. 55.
[45] P. Bourdieu, *Le sens pratique,* Paris, Minuit, 1980, du même, *Le langage et le pouvoir symbolique, op.cit.,* et « Le marché linguistique », in *Questions de sociologie,* Paris, Minuit, 1984, pp. 121-137.

toit politique, suivant la terminologie de Gellner. Il n'est plus possible à une culture appelée à jouer la fonction de construction de cette nouvelle société de se passer d'une infrastructure politique. « Toute culture a besoin maintenant d'un Etat, et de préférence le sien », avance-t-il[46]. Le processus nationaliste consiste donc dans le fait de s'approprier un Etat, le transformer pour que celui-ci puisse organiser, diffuser et universaliser cette culture (autour de laquelle se cristallise le nationalisme). Et que la culture élue demeure la propriété de chacun, dans un univers déterminé correspondant à la taille minimale de la nation. En d'autres termes, chaque membre de la société doit maîtriser cette culture, ou du moins, une partie de cette culture.

C'est pour cette raison que « le rapport culture-société politique change radicalement. La totalité de la société politique est traversée par une haute culture qui la définit et qui a besoin d'un support de la société politique. Là se trouve le secret du nationalisme »[47]. Ainsi étant, la société politique et la culture doivent être liées. C'est en ce sens que le nationalisme apparaît comme un principe de légitimité qui exige que l'unité politique et l'unité culturelle se confondent. Il est néanmoins intéressant de noter que cette relation étroite entre culture et « toit politique » est imposée par un impératif incontournable. Le besoin de l'homogénéité n'est qu'une conséquence d'un mode particulier d'organisation sociale. Si elle se manifeste sur le plan politique sous la forme du nationalisme, cela ne veut pas dire que ce dernier s'inscrit dans la nature humaine. En un sens, ses origines se situent non pas dans la nature humaine comme telle mais dans un type d'ordre social qui caractérise la société industrielle. Par ailleurs, le nationalisme n'était pas la condition préalable à l'émergence de la société industrielle, il est le produit dérivé de son expansion. C'est ainsi que l'émergence de cette société est la période de l'apparition des premiers nationalismes. Telles sont donc, suivant le modèle gellnerien, les origines du nationalisme et, par conséquent, des nations. En ce sens, toute étude d'un nationalisme ou de la formation d'une nation suppose l'analyse des conditions spécifiques à son émergence pour comprendre à la fois les facteurs déterminant le choix d'une culture, la forme du toit politique et la nature même du nationalisme et élucider, par conséquent, les processus de l'élaboration de son postulat identitaire. C'est dans cette perspective que nous entendons mener notre recherche.

2. Les cultures nationales

A côté de l'Etat (offrant le toit politique), la culture constitue le deuxième élément fondamental du processus nationaliste. Si, dans les sociétés qualifiées d'agraire, les cultures sont foisonnantes, elles ne sont pas en revanche toutes appelées à être

[46] E. Gellner, *Nations et nationalisme, op. cit.*, p. 79.
[47] *Ibid.,* p. 34.

mises sous « couvert politique ». Elles ne devraient pas toutes survivre à l'avènement du nationalisme. Pour étayer son argumentation, Gellner avance que le nombre des cultures dans le monde est supérieur à celui des nationalismes réels ou potentiels. C'est en ce sens qu'il parle de la *transition* nationaliste comme d'une période de tensions, de turbulences, de violence et de conflits. Cette période est en fait accompagnée par un effort d'ajustement qui tend à établir une congruence entre la culture et la société politique. Cet effort peut aussi bien concerner la culture que la société politique. Dans certains cas, l'effort d'ajustement porte sur la culture. Des sociétés politiques se sont efforcées d'étendre la culture qu'elles abritaient aux frontières de leur pouvoir. La France offre un cas exemplaire. Pendant la période d'avant la révolution, la monarchie abritait une culture savante et utilisait la langue française, après sa normalisation, comme un instrument de centralisation administrative. Son utilisation est restée cependant limitée. Dans la majorité des régions, son usage ne dépassait pas les frontières de l'écrit. Les langues vernaculaires, appelées patois, demeuraient les idiomes dominants. C'est à partir de la fin du XIX^e^ siècle que la République s'est attachée à généraliser la langue française et la haute culture qu'elle véhicule et à combattre les *patois locaux*. L'Etat national voulait imposer la culture dont il était le protecteur à tout l'espace que couvrait son pouvoir politique. Il voulait faire, suivant les termes d'Eugène Weber, des paysans *patoisants* des Français[48]. Le cas marocain, étudié dans ce travail, peut s'inscrire dans ce cadre. Dans d'autres cas, certains mouvements nationalistes essaient de faire coïncider le toit politique avec les limites de *leur* culture. Les cas allemand et italien donnent une illustration de cette stratégie. Pendant la période d'avant l'affirmation des nationalismes, la culture est partagée entre des pouvoirs différents. L'objectif est donc de changer les frontières et étendre le pouvoir politique aux frontières que couvre cette culture.

La culture destinée à être protégée et diffusée par *son* « toit politique » peut procéder, soit d'une des hautes cultures en présence, soit des cultures populaires, après leur transformation en variantes policées suivant le « principe de la pomme de terre ». Ce principe consiste dans la transformation d'une culture orale en culture normée, en dotant la langue d'un système graphique normalisé et en fixant ses règles orthographiques et grammaticales. Il s'agit de l'édification d'une haute culture à partir d'éléments culturels populaires. Cette étape correspond à ce que Gellner qualifie de nationalisme culturel. Ce travail est l'œuvre de l'intelligentsia nationaliste qui commence à étudier le passé, à collecter les contes, poèmes et légendes auprès des paysans et à confectionner des dictionnaires et des précis de grammaire. Il est une étape nécessaire à certains nationalismes. Le nationalisme, explique Gellner, « se saisit parfois des cultures préexistantes et les transforme en nations, parfois les invente, souvent oblitère les cultures préexistantes : *telle* est la

[48] E. Weber, *La fin des terroirs. La modernisation de la France rurale, 1870-1914,* Paris, Fayard, 1983.

réalité à laquelle, pour le meilleur ou pour le pire, on ne peut, en général, échapper »[49]. Mais qu'est-ce qui fait qu'une culture triomphe ? Et est-il possible de déterminer les éléments qui entrent en jeu pour qu'une culture donnée soit couronnée de succès et s'accaparer le « toit politique » ?

Suivant le schéma de Gellner, le nationalisme se sert certes des cultures préexistantes, mais celles-ci sont trop nombreuses et, par conséquent, « il lui est pratiquement impossible de toutes les utiliser »[50]. En cela, l'utilisation des richesses culturelles que l'histoire a mises à disposition du nationalisme est très sélective. Le nationalisme produit donc des cultures triomphantes et des cultures vaincues. Si Gellner montre bien qu'il n'est pas le réveil d'une force ancienne qui sommeille mais la conséquence d'une nouvelle forme d'organisation sociale – fondée sur des hautes cultures déterminées et dépendantes de « toits politiques » qui organisent et contrôlent leur diffusion –, et que les cultures, destinées à être la norme sur laquelle se fonde la construction, dont il se saisit, peuvent bien procéder de la période prénationale, il se contente de dire qu' « il est impossible d'isoler quelque condition spécifique dont serait dotée la culture qui garantisse son succès en tant que catalyseur nationaliste ou, au contraire, assure de son échec »[51]. Il ajoute : « on ne peut indiquer que de manière approximative les groupements qui émergent pour le porter, car cela dépend de trop nombreuses contingences historiques »[52]. En ce sens, le triomphe d'une culture est étroitement lié aux conditions matérielles, historiques et sociales des groupes prédisposés à porter le projet nationaliste. Il est donc historiquement situé et répond aux exigences des conditions spécifiques de chaque processus nationaliste, d'où la tentation pour le chercheur d'élucider certaines contingences historiques d'autant plus que, dans la situation précise du Maroc pré-national, des langues et des cultures diverses coexistaient, et de proposer certaines suggestions pour comprendre les raisons pour lesquelles la culture savante liée à l'Islam et à l'arabe a triomphé.

Même si Gellner se montre plus réservé quant à la détermination des conditions spécifiques requises pour la sélection de la culture destinée à un avenir historique, son modèle nous offre toutefois quelques éléments pour l'appréhension du cas marocain. Hormis le fait qu'il accorde une valeur d'importance aux hautes religions, « celles qui ont trouvé leur force dans l'écriture et qui ont été servies et entretenues par un personnel spécialisé, qui deviennent, non pas systématiquement, mais parfois, le fondement d'une nouvelle identité collective dans le monde industriel »[53], la catégorie dans laquelle il classe les nationalismes

[49] E. Gellner, *Nations et nationalisme*, *op. cit.*, p.76.
[50] *Ibid.,* p.75.
[51] *Ibid.,* p.75.
[52] *Ibid.,* p.73.
[53] *Ibid.,* p.109.

anticoloniaux nous paraît plus plausible. Elle permettrait en fait d'apporter un éclairage nécessaire à la détermination des facteurs expliquant que la culture des lettrés urbains ait été couronnée de succès au Maroc.

En fait, Gellner intègre ces nationalismes revendicateurs, en articulant sa démonstration autour de la notion d'obstacles à l'entropie, dans la stratégie d'action des groupes contre-entropiques qui, privés de mobilité sociale dans un univers déterminé (l'Etat colonial), ont entrepris le processus nationaliste. Le nationalisme anticolonialiste serait donc un mouvement des Ruritaniens[54], mais d'un autre genre. « Ce ne sont pas, dit-il à propos des nationalismes africains, des travailleurs immigrés maltraités à la porte des usines par des contremaîtres parlant une langue différente que nous trouvons, mais des intellectuels capables de communiquer aisément. Ils sont exclus des postes de véritable pouvoir par une caractéristique distinctive commune : la couleur. Ils sont exclus par une exclusion commune et non par une culture commune »[55]. En outre, les traits contre-entropiques ne sont pas toujours génétiques, ils peuvent être culturels ou arbitraires. Le statut d'indigène, comme l'illustre bien le cas des Musulmans algériens (le Musulman est pris ici dans le sens de condition politique) pendant la colonisation, peut bien constituer un trait contre-entropique. Il constitue, comme la couleur, un handicap sensible et peut entraîner le déclenchement d'un processus nationaliste.

Les intellectuels des colonies, exclus des postes importants de l'administration coloniale et réduits de ce fait à une position de défavorisés, capables de s'appuyer sur des critères et des signes susceptibles de marquer leur distinction de la société coloniale (être donc capables d'être définis culturellement), forment souvent l'aile marchante d'un processus nationaliste. Comme nous allons le montrer, l'expérience marocaine respecte bien ce schéma. Le déclassement des élites indigènes, pourtant formées pour jouer le premier rôle dans l'établissement de l'Etat protectoral (voir plus bas la politique des égards du résident général Lyautey), a poussé ces dernières à initier le processus nationaliste. En conséquence, comme les intellectuels ruritaniens, les militants nationalistes vont s'employer à ériger ou, du moins, à sélectionner une culture parmi d'autres richesses culturelles et linguistiques préexistantes pour fonder leur altérité collective vis-à-vis du colonisateur. Partant, c'est autour de cette culture sélectionnée que se cristallisera le nouveau nationalisme. C'est pour cette raison que la culture couronnée de succès est en rapport avec l'élite prédisposée à être porteuse de « l'idée nationale ». En un sens, cette culture ne peut être que leur culture, leur capital culturel, suivant le terme de P. Bourdieu. Ainsi, et comme le

[54] La Ruritanie est un pays fictif, présenté comme parabole par Gellner, pour expliquer la genèse d'un nationalisme réactif.
[55] E. Gellner, *Nations et nationalismes, op. cit.*, p. 122.

dit justement Hobsbawm, « l'apparition d'un groupe de porte-parole de quelque « idée nationale » n'est pas en soi dépourvue de signification »[56].

Dans ce cadre, l'étude des origines, de la position sociale et culturelle du groupe prédisposé à être le porte-parole de l'« idée nationale » nous semble tout à fait indiquée pour déterminer la variante culturelle destinée à être le médium et l'emblème d'une *nation* en voie de réalisation et partant, offrir les matériaux essentiels de l'élaboration de son postulat identitaire. Le triomphe d'une culture se rapporte ainsi aux conditions culturelles, sociales et politiques des pionniers nationalistes. Ce travail, ayant pour première finalité de comprendre les processus par lesquels s'est imposée la variante urbaine de la culture savante liée à l'Islam, tentera donc, pour comprendre le triomphe de cette culture, de déterminer pourquoi la position des élites urbaines favorisait, à un moment donné de l'histoire, leur constitution en aile marchante du processus nationaliste.

3. Eléments pour une mise en contexte du triomphe de la culture des élites citadines dans l'empire chérifien

Après une longue pérégrination bénéfique dans les principaux foyers urbains de la culture savante, le savant rural amazighe Mokhtar Soussi (voir infra), assigné à résidence par les autorités du protectorat, retourna en 1937 dans sa localité natale, Ilgh (Anti-Atlas occidental, région de Souss). Tout au long de ce voyage, il se rendit compte du rôle que ces foyers urbains avaient joué dans la confection du projet de réforme de la société autour de la culture savante et dans le développement de l'idée nouvelle de la nation. Il avait en effet assisté à une agitation intellectuelle et politique dont ses collègues lettrés des villes étaient les principaux acteurs. En revanche, en arrivant à Ilgh, son lieu d'exil et de réflexion, il se trouva face à un monde de lettrés muets, loin de toute idée de réforme nécessitant de changer leur regard vis-à-vis de la culture savante acquise. Le pays venait de se soumettre aux forces françaises et de remettre ses armes et, par extension, ses mots, comme disait un des chefs de la résistance armée, l'Amghar Go Abdallah dit aussi Zagour, de la tribu des Ayt Abdallah dans l'Anti-Atlas méridional (*ittmma lqṛṭas ittmma wawal,* Plus de balles, plus de parole). Mais Soussi n'accorda pas un intérêt spécial à cette « exaltation naturelle des tribus guerrières »[57], selon les termes de Hobsbawm. La possession des armes nécessaires pour se défendre contre la domination à la fois militaire et culturelle devait faire partie d'une réforme, essentiellement culturelle. Elle devait participer d'un nouveau rapport à la culture pour imposer une nouvelle forme et une utilisation nouvelle.

[56] E. Hobsbawm, *Nations et nationalisme depuis 1780*, *op. cit.*, p. 25.
[57] *Ibid.,* p. 279.

C'est en ce sens que l'histoire de Soussi revêt un intérêt particulier. Bien que sa région natale, le Souss, regorge de centres importants de maintien et de diffusion de la culture savante qui soutenaient la comparaison avec les cités attractives et, aussi, de compétences scientifiques d'envergure, elle était loin de constituer un foyer d'élaboration de l'idée nouvelle de nation. Et Soussi, ce savant rural acquis au réformisme et au sentiment nationaliste, fut profondément choqué, non sans regret et déception, par ce monde fermé de lettrés où la transmission aveugle des formes figées de savoir empêchait toute ouverture sur le monde extérieur. Pour dire les choses autrement, les tenants « ruraux » de la culture savante étaient voués à la surdité scientifique. Ils n'avaient pas la capacité de comprendre la signification nouvelle de leur culture et la responsabilité qui leur incombait du fait du nouveau contexte. En cette période déterminée de l'histoire du pays, ils n'étaient pas prédisposés à être nationalistes. De ce fait, Soussi trace une frontière entre deux modes d'emploi différents de cette culture. En outre, il consacra le temps libre de son exil bénéfique à consigner, au-delà des modes, moments et lieux de présence de cette culture dans la région de Souss, son expérience « politique » de patriote marocain. Si l'on ajoute que, marginalisé par ses propres collègues urbains, il avait exprimé une opinion ambiguë envers la politisation du savant, il apparaît clairement que, derrière l'interrogation du savant sur son passé et sur l'objet de son savoir, surgit l'habitus politique du savant rural qu'il était. Portant en effet avec lui le poids de son histoire, il est dominé par son statut. Il n'est pas cet héritier disposé à hériter. La conversion du capital scientifique en capital politique est une opération située et Soussi n'est pas bien placé pour opérer cette transition. La capacité de manipuler le langage de la culture savante - l'Islam scripturaliste suivant le mot d'Ernest Gellner et de C. Geertz[58] - ne dépend pas de la formation académique du lettré. Elle est tributaire d'autres conditions. Elle n'est le produit ni d'un mérite ni d'une volonté, elle se forge dans un contexte socio-politique particulier.

En s'attachant ainsi à cerner les atouts différents des urbains et des ruraux, Soussi révèle en même temps le développement inégal de la conscience nationaliste parmi les différentes classes de lettrés et entre les différentes régions du pays. Pourquoi le nationalisme, en tant que principe de légitimité politique attribuant une nouvelle fonction à la culture, a-t-il trouvé un terreau favorable dans les villes plutôt que dans les campagnes, pourtant caractérisées par l'intensité de cette « exaltation naturelle des tribus guerrières » et d'une « présence culturelle lettrée » relativement

[58] E. Gellner, *Muslim society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984; Clifford Geertz, *Observer l'Islam. Changement religieux au Maroc et en Indonésie*, Paris, La Découverte, 1992 (édition anglaise, 1968)

importante[59] ? A quelle conjonction de facteurs doit-on imputer son émergence dans cet espace sociopolitique particulier ?

Si la plupart des chercheurs acceptent de situer au sein de la classe des ulémas des villes les débuts de la mobilisation nationaliste, ils ne s'accordent pas sur les conditions de possibilité de cette apparition socialement circonscrite à un espace déterminé. Au-delà même des faits historiques et des affirmations politiques de la minorité nationaliste agissante essentiellement urbaine qui se réclame du réformisme religieux, une des premières tentatives d'explication revint à l'historien nationaliste A. Laroui dans sa monographie *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain*[60]. En s'inspirant du modèle explicatif du « nationalisme ethnique » d'A. D. Smith, il a tenté de rendre compte du changement dans le cadre de la continuité. Puisque la nation procède de l' « ethnie », toute la première partie de son travail est consacrée à l'invention d'une certaine « *ethnie* » marocaine précoloniale, homogène, « différent(e) avec son costume, son parler, les limites qu'(elle) reconnaît à un territoire qu'(elle) nomme et qu'(elle) dit sien »[61]. Même s'il reconnaît explicitement le caractère subjectiviste de la nation, l'auteur s'est efforcé en revanche de donner, selon ses propres termes, une image statique de la société et de la culture du Maroc historique par la reconstitution du système qui, en réaction à l'ingérence et à la domination coloniale, allait donner lieu au sentiment national. En ce sens, il existe un peuple marocain, avec un *roi* et un gouvernement, et avec une culture et une élite. A l'intérieur de cette catégorie qui comporte ulémas urbains et secrétaires du Makhzen se distingue la classe des savants. Ceux-ci avaient pour fonction la légitimation de toute action politique, le monopole de l'influence morale sur la société et la domination de la diffusion de la culture savante à travers le contrôle d'un centre : la mosquée-université Qarawiyyin de Fès. Et comme le nationalisme émerge, selon A. D Smith, de la tension qui naît du problème de la légitimité dualiste au sein de l'intelligentsia indigène après l'apparition de l'Etat scientifique[62], l'expérience marocaine ne peut faire surface qu'au sein du Makhzen et de son élite, circonscrite aux frontières sociales des ulémas urbains. Il affirme ainsi que « si le nationalisme marocain sous le protectorat apparut dans le Makhzen lui-même – au sens large - et s'il prit une tournure salafiste, c'est à cause de l'évolution du système social au Maroc à partir de 1830 et de ses principaux résultats : l'individualisation des acteurs de la *bey'a*

[59] Voir en particulier M. Soussi, *Souss al-'alima* (*Le Souss savant)*, Casablanca, 1984 (en arabe) ; *al-Ma'sul (le mielleux)*, Casablanca, an-Najah al-Jadidah, 20 vol, 1961 (en arabe) ; *min khilal Jazula (A travers Jazula)*, Tétouan, Imprimerie Mahdiya, sd.

[60] A. Laroui, *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912)*, Casablanca, Centre Culturel arabe, 1993 (1977).

[61] *Ibid.*, p. 66.

[62] A. D. Smith, « « La légitimation dualiste », matrice du nationalisme ethnique », in *Théories du nationalisme, op. cit.*, pp. 256-283.

(système de légitimation politique fondé sur l'allégeance prêtée au souverain), le monopole idéologique des *'alims* contestataires et le « silence » des forces rurales non makhzéniennes »[63].

En limitant l'élite savante du Maroc d'avant le Protectorat aux seuls ulémas des villes, consacrés par le Sultan, cet historien nationaliste institue de fait une différence capitale entre ulémas des villes, dignes d'une créance scientifique, et les autres, qu'il ne nomme pas, relégués au « silence » des forces rurales. En fait, le rite d'institution consacre, comme disait Bourdieu, la différence et, par conséquent, l'oubli[64]. C'est en ce sens que Laroui s'inscrit dans la logique même des rites officiels d'institution des hommes de la culture savante à cette période de l'histoire. Ces rites, étant inégalement distribués, masquent le double aspect de la présence de cette culture comme phénomène relativement généralisé et comme positions socialement hiérarchisées. Il laisse ainsi hors-analyse les processus complexes et multiples qui ont abouti à ce que les *forces* rurales soient restées silencieuses et que le réformisme, en tant qu'indice annonciateur du nationalisme, ait été un produit de la réaction des ulémas des villes, et en particulier des ulémas du sultan.

De son côté, E. Gellner, en s'intéressant particulièrement aux conditions de possibilité de l'émergence de la pensée nationaliste en terre d'Islam, tranche en faveur des traits distinctifs de l'Islam scripturaliste qui, selon sa grille de lecture, est le propre des ulémas des villes[65]. En s'inspirant de la sociologie religieuse de Max Weber et pour établir, comme en Europe, les liens entre la réforme religieuse et l'émergence du nationalisme (en tant que produits d'un même processus), il assimile le réformisme (la Salafiya ou *islah*) aux traits constitutifs de l'Islam des Villes. Partant du fait qu' « une théologie réformée unitaire et individualiste qui laisse le croyant établir un rapport personnel et singulier avec un Dieu et une communauté large, anonyme et dégagée de toute médiation - tout cela constituait en fait, le paradigme des exigences nationalistes »[66], il met en relation la Salafiya (Réformisme musulman ou *islaḥ*) et la Réforme. Celle-ci, en accordant une importance capitale à l'écriture et au scripturalisme et en menant le combat contre le clergé, constituait une préfiguration des traits caractéristiques du nationalisme. De même, la Salafiya est une sorte de protestantisme islamique. L'Islam serait

---

[63] A. Laroui, *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain, op.cit.,* p. 418.

[64] P. Bourdieu, « Les rites d'institution », in *Actes de la Recherche en Sciences sociales,* n° 43, 1982, pp. 58-63, reproduit in *Langage et pouvoir symbolique,* Paris, Seuil, 2002.

[65] E. Gellner, *Muslim society*, Cambridge, Cambridge University Press, op-cit ; *Nations et nationalisme, op. cit.,* pp. 66, 118 et suivantes ; Maud Larroye, « Réformisme musulman et protestantisme chez Ernest Gellner. Intérêts et limites d'une comparaison », in *L'anthropologie du Maghreb selon Berque, Bourdieu, Geertz et Gellner*, Actes du Colloque de Lyon 21-23 septembre 2001, Sous la direction de Lahouari Addi, Paris, Awal/Ibis press, 2003, pp.81-94.

[66] E. Gellner, *Nations et nationalisme, op. cit.*, p.118.

même « le plus protestant des grands monothéismes, toujours enclin à la réforme (l'Islam pourrait, en réalité être défini comme une Réforme permanente) »[67].

Toutefois, l'Islam ne se résume pas uniquement à sa forme scripturaliste. Il est aussi la somme d'accumulations d'expériences et de pratiques divergentes au sein des différents groupes et périodes historiques. Il est un corpus, selon la terminologie de Geertz, de styles religieux différents et, parfois, concurrents[68]. Gellner est classé lui-même parmi les spécialistes de l'Islam rural marocain. Il a en effet consacré un travail capital à ce style religieux particulier dans *Saints of the Atlas*[69]. Dans cette étude, il s'est attaché à démontrer comment se forme le pouvoir des marabouts et comment il se perpétue au sein des tribus pastorales du Haut-Atlas occidental. Il est arrivé à la conclusion selon laquelle la présence de ces hommes de Dieu - à travers des ancêtres fondateurs de zaouïas et des héritiers compétents, arrangeurs et spécialistes dans l'établissement de la paix - est une condition nécessaire à la vie sociale des tribus anarchiques. En tant que médiateurs, ils jouent le rôle d'un mécanisme tempérant la rivalité segmentaire, de manière à ce que ces tribus vivent dans une « anarchie » ordonnée et mitigée de sainteté.

A la différence de Laroui, Gellner ne nie pas cette réalité. Il part de cette particularité pour soutenir le caractère particulier de l'Islam scripturaliste des Ulémas des villes par le biais d'une démonstration comparatiste. Il explique que si les « lieux saints avaient défini les tribus et leurs limites, le scripturalisme pouvait définir une nation et il le fit »[70]. En conséquence, il construit une vision dualiste de l'Islam. Cette religion était, suivant sa propre métaphore, un Janus à deux visages durant la période qu'il qualifie d'agraire. « L'un de ses visages s'adressait aux groupements et aux paysans de la campagne, divers du point de vue religieux et social, et l'autre, aux enseignants de la ville plus délicats et lettrés, plus érudits et individualistes »[71]. Le champ religieux est donc traversé par deux styles différents et concurrents, le style des Ulémas des villes, fondé sur un accès direct aux textes, qui s'opposent à celui des saints ruraux, basé sur l'intercession et la médiation. Si le premier s'adresse à des lettrés égaux devant Dieu et la lettre, l'autre s'adresse plutôt à des ruraux, analphabètes et inscrits dans des rivalités locales que seule la fonction médiatrice des saints tempère. Ce dernier champ, en s'inscrivant dans le local, ne pouvait pas donner naissance à l'idée de nation. En revanche, l'Islam scripturaliste, qui « s'adresse à des lettrés, urbains, égaux devant Dieu et à une large communauté

[67] *Ibid.,* p.118.
[68] Clifford Geertz, *Observer l'Islam. Changement religieux au Maroc et en Indonésie*, *op. cit.*.
[69] E. Gellner, *Saint of the Atlas,* London, Weidenfeld & Nicolson, 1969.
[70] E. Gellner, *Nations et nationalisme, op. cit.*, p.110.
[71] *Ibid.*, p.119.

nationale »[72], est le pendant musulman du protestantisme, il serait porteur d'une dynamique de modernité. Il avait ainsi un rôle important à jouer dans le processus de l'émergence de l'idée de la nation. Une des conditions qui a permis l'émergence du nationalisme se trouverait donc dans cette identité de structure entre réformisme/Islam scripturaliste et dynamique de modernité.

Mis à part l'importance des liens établis entre les attitudes de la Réforme et de la Salafiya et entre l'émergence du réformisme musulman et du nationalisme, l'analyse de Gellner suscite toutefois quelques interrogations. En premier lieu, la Salafiya ne présente pas nécessairement une portée moderniste. Elle exprime plutôt, comme le dit justement Geertz, une justification de la modernité. En prônant à la fois le retour au Coran et l'entrée dans la modernité, elle montre déjà les limites de son ambition en ouvrant la voie à une prétention fondamentaliste et puritaine. Elle promet alors « ce qu'il ne peut, métaphoriquement parlant, ni englober ni comprendre »[73]. Elle est plus l'indice des transformations à l'œuvre dans les sociétés de l'Islam en situation de contact et d'ingérence de la domination occidentale que d'une réelle modernisation de l'Islam.

En deuxième lieu, l'Islam réformiste n'est pas synonyme de l'Islam scripturaliste. Il en est une forme dérivée dans la mesure où il est étroitement lié aux hypothèses et à la situation d'une période historique donnée. Produit dans la même conjoncture historique que le nationalisme (il est même un indice qui annonce la transition nationaliste dans certains pays de l'Islam), il a préparé le terrain au développement des idées nationalistes, en rendant possible l'idée que l'Islam constitue le fondement d'une identité nouvelle sensiblement différente de celle de la communauté, l'identité nationale. De plus, l'Islam scripturaliste n'est pas propre aux Ulémas des villes et ne peut être d'aucune utilité pour permettre d'expliquer le réformisme par une capacité consubstantielle à cet Islam et à ces porteurs distingués. Il n'a pas de limites précises et il est difficile de circonscrire sa présence au seul monde des Ulémas des villes. Comme nous allons essayer de le montrer, il se situe aussi bien dans les grandes villes que dans des réduits scientifiques gérés par des tribus rudes et stériles des steppes montagneuses. Toutefois entre les deux mondes, la différence n'est pas absolue. Comme on peut trouver des érudits de la culture savante dans des centres périphériques, dans des tribus lointaines et oubliées comme celles qui se situent aux franges désertiques de l'Atlas, on peut également trouver au cœur des villes la présence de rites et le culte de saints. De plus, la majorité de ces Ulémas des villes, que Gellner présente comme des lettrés égaux devant Dieu et monopolisateurs de l'accès direct au scripturalisme, étaient avant le *protestantisme* musulman des fidèles incontestés des confréries.

---

[72] Maud Larroye, « Réformisme musulman et protestantisme chez Ernest Gellner. Intérêts et limites d'une comparaison », *op. cit.*, p. 83.

[73] C. Geertz, *Observer l'Islam. Changement religieux au Maroc et en Indonésie*, *op. cit.*, pp. 84-85.

Des trajectoires singulières ouvrent des brèches dans cette frontière entre l'Islam des Ulémas et celui des saints. La vie tumultueuse de Mohammed ben Abd el-Kabir el-Kettani, un *alem* de Fès du début du XXe siècle, révèle l'imprécision des frontières dans l'Islam classique marocain entre le statut d'un *alem* urbain et d'un saint et chef confrérique. Né à Fès dans une famille de science et de sainteté, el-Kettani gravit en même temps les échelons de la science religieuse au sein de l'université de Fès que ceux de la hiérarchie de la confrérie kettaniya. Il fut donc formé à être à la fois *alem* et marabout. Sous la pression des événements survenus au Maroc, il a combiné les rôles d'un chérif urbain et d'un marabout rural. Il fut particulièrement impliqué dans la destitution officiellement établie du Sultan Abdelaziz en 1908 et l'institution, sous conditions drastiques, du prétendant Abdelhafid. La position d'el-Kettani conduisit même le sultan institué, qui soupçonnait les prétentions du *alem*-chérif-marabout, à se ranger du côté de la Salafiya et à encourager sa diffusion, celle-ci étant principalement hostile au mouvement confrérique. Quand el-Kettani a adopté une attitude à la limite de la dissidence en se servant des possibilités de la contestation que lui offre la tradition maraboutique, le sultan, pour s'opposer à cette prétention dynastique, initia l'importation de la nouvelle pensée réformiste de l'Orient et, par la suite, écrivit un opuscule, en s'inspirant des idées de la Salafiya, qui mettait en cause la conduite hérétique des confréries[74]. Devant cette situation, le chérif el-Kettani revêtit de nouveau son habit de *alem* et tenta, par des controverses théologiques, de mettre en cause à son tour la conduite du Sultan. Il est donc difficile de tracer une ligne de démarcation durable entre l'espace des ulémas et celui des saints.

De même, la trajectoire d'un marabout de Kabylie peut apporter certains éléments complémentaires. Qasi Udifella des At Sidi Braham, auquel Tassadit Yacine a consacré un travail[75], était marabout. Il avait baigné toute sa vie dans cet univers de médiation et de sainteté rurale. Mais au moment où la lutte des Ulémas s'acharnera sur le réseau serré des confréries (accusées de compromission et productrices des inégalités), il déclarera ne plus se considérer comme un marabout, pour devenir un défenseur de la doctrine des Ulémas (en tant qu'idéologie égalitariste), donc du réformisme. Et que dire d'Abou Shu'ayb ed-Dukkali, ce rural et doyen de la Salafiya au Maroc auquel le Sultan Abdelhafid en guerre ouverte contre la dissidence du chérif el-Kettani avait accordé toutes ses faveurs, et qui ne laissa pas de texte écrit. Il n'accordait donc pas d'importance à l'écriture. En ce sens, les styles religieux n'obéissent pas toujours à des limites spatiales et

[74] M. Tozy, *Monarchie et Islam politique au Maroc*, Paris, Press de Sciences Po, 1999, pp.63-68 ; A. Laroui, *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain, op. cit.* ; E. Michaux-Bellaire, « Tentative de restauration idrisside », *Revue du Monde musulman,* 7, 1908, pp.393-423.

[75] Tassadit Yacine, *Poésie berbère et identité. Qasi Udifella, héraut des At Sidi Braham*, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1987.

corporatives. L'émergence du réformisme, qui annonce l'idéologie du nationalisme, participe donc d'une autre dynamique et ne peut se rapporter aux traits inhérents à l'islam scripturaliste. Est-il alors possible d'expliquer son émergence et, par extension, la délimitation des frontières sociales de l'élite porteuse de l'« idée nationale » en se contentant d'évoquer les traits caractéristiques de l'Islam des Ulémas des villes ?

Le réformisme, en tant qu'indice du nationalisme, n'est pas un effet de l'Islam scripturaliste. Il n'est donc pas le style religieux régulier des Ulémas des villes. Il est en revanche le produit de conditions particulières, une production circonstanciée. Une forme spécifique de pensée qui permet de rendre l'Islam réceptif à des éléments essentiels de la modernité politique conquérante. Il ne s'explique donc ni par une qualité innée des Ulémas des villes ni par un trait consubstantiel à l'Islam scripturaliste. Si les Ulémas des villes sont devenus cette force réelle qui a opéré la conversion d'une culture savante statutaire vers le réformisme scripturaliste, c'est parce qu'ils se situent, pour reprendre les termes de Benedict Anderson à propos du nationalisme, dans le croisement des forces historiques discrètes[76]. Dans une perspective ethno-historique, il est important, à travers une étude comparative entre les modes de présence de la culture savante dans l'Empire chérifien, de démontrer pourquoi ces Ulémas étaient, plus que leurs homologues de la campagne, pourtant érudits et égaux devant Dieu et le texte, réceptifs à ce genre d'idées dans ce moment précis de l'histoire. La recherche se doit de décrire, au-delà de la délimitation des espaces et des modes de présence de la culture savante, les processus de la structuration et du fonctionnement des espaces de la culture savante et les différents facteurs qui entrent en jeu dans la détermination de ses fonctions réelles et, partant, des positions qui permettent aux Ulémas de préserver ou non leur compétence de vecteurs conscients de cette culture.

Le point de départ de cette analyse est que chaque type d'organisation sociale et politique détermine un type particulier de fonctions de la culture savante qui, par ailleurs, façonnent les habitus culturels ou politiques des lettrés. L'Empire chérifien d'avant le protectorat offre un terrain d'élection à une analyse comparatiste. Il donne une idée de la coexistence de deux formes de culture savante qui correspondent à deux types différents d'organisation sociale et politique.

La première était maintenue dans les villes et contrôlée par le pouvoir central qui, lui-même d'inspiration islamique, utilisait ses symboles et ses systèmes de représentations pour asseoir son autorité. Elle correspondait donc essentiellement au domaine des villes et au pays communément appelé, dans l'histoire du Maroc,

[76] Benedict Anderson, *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme, op. cit.*, p.18.

bled el-Makhzen. Même si les dynasties devaient souvent leur origine aux campagnes, elles s'établissaient dans les villes et y construisaient de nouvelles alliances avec les différentes couches de la population urbaine. Pour se maintenir, elles avaient besoin à la fois des techniques artisanales, du savoir-faire des marchands et, surtout, de la légitimité que seuls les Ulémas peuvent conférer. De cette situation naît une alliance d'intérêts entre le pouvoir et la population urbaine. Par ailleurs, l'organisation de la ville avait ses besoins propres. Elle exigeait un système de règles et d'habitudes. Et comme les monarques s'appuient sur la légitimité religieuse, les villes, essentiellement celles où ils siègent, se caractérisent par un type d'organisation dans lequel la culture savante et ses porteurs jouent un rôle capital aussi bien dans la vie sociale que dans les jeux de production de la légitimité. La loi, déduite de l'interprétation des textes et des apports de l'Islam classique, était relativement acceptée comme source de conduite commune. Elle réglementait, au-delà du statut personnel, les formes du contrat commercial, la légitimité du profit et la légalité des poids et mesures. Les lettrés, en tant que porteur de cette norme légitime, formaient donc une classe intégrée à l'interaction des différentes catégories sociales et professionnelles. Ils aidaient idéologiquement le pouvoir et contribuaient, par des fonctions réelles et précises, au maintien de la cohésion de la cité et à la défense de ses intérêts contre toute dérive du système. De ce fait, ils occupaient des fonctions et demeuraient en contact avec la culture qu'ils véhiculaient.

La ville de Fès illustre très bien cette situation. Elle donne une image exemplaire, selon M. Arkoun, « d'un tissu urbain serré, vivant, riche en fonctions intégrées, en signe et symboles qui cimentaient l'ordre de la cité sous l'autorité unanimement acceptée de l'Islam »[77]. Malgré ses tensions avec les pouvoirs successifs, elle avait gardé, au moins depuis le XVI[e] siècle, une cohésion interne, un contrôle sur les moyens de production de la légitimité, à travers son corps de lettrés et sa mosquée-université la Qarawiyyin, et, partant, un rapport d'interdépendance avec le pouvoir central. Les travaux existants nous permettent de situer la culture savante dans le temps et dans l'espace de cette ville, en rapport avec les stratégies du pouvoir et des couches dominantes de la société urbaine, pour faire quelques suggestions sur les conditions qui ont présidé à l'émergence de l'idée de nation au sein des Ulémas des villes.

La deuxième forme concerne la culture savante présente dans l'espace rural. Elle est maintenue par un service d'entretien bien particulier et échappe complètement au contrôle du pouvoir central et de son élite religieuse. Elle correspond à l'espace communément désigné de *bled es-Siba* (pays de la dissidence). Malgré l'importance

[77] M. Arkoun, « Islam et développement dans le Maghreb indépendant », in *Pour une critique de la raison islamique,* Paris, Maisonneuve et Larose, 1984, p.356.

de ses effectifs et de ses maîtres, elle n'occupe pas une fonction précise et réelle. L'organisation de l'espace social ne ménage aucune place importante à cette culture. Dans le passé, elle a certes soutenu des projets politiques et religieux alternatifs. Mais, depuis l'établissement, aux dires de A. Cour[78], des dynasties des chérifs, qui correspond à l'époque contemporaine des historiens de l'Occident, elle est entraînée dans un processus de perte de toute fonction pratique. Et de fait, les lettrés perdent progressivement le mode d'emploi de cette culture.

Pour illustrer ce mode particulier de présence, la région de Souss est un exemple riche à plus d'un titre. Il s'agit d'une région lointaine du pouvoir central, donc périphérique qui a échappé, pendant de longues années, au contrôle strict du pouvoir. Elle fait donc partie intégrante de *bled es-Siba*. Durant toute l'histoire du Maroc, cette région s'est caractérisée par la capacité de ses hommes et de ses institutions à soutenir la comparaison dans l'érudition et la transmission de la culture savante telle qu'elle a été développée dans l'espace historique marocain, avec les foyers citadins, et à nourrir et à produire des projets politiques et religieux concurrents et alternatifs. Située au Sud du pays, elle correspond à Souss al-Aqsa des géographes musulmans du Moyen Âge, à la province de Souss des voyageurs portugais du XVI^e^ siècle et, linguistiquement, à l'extension sociale du tachelhit, l'une des variantes locales de la langue amazighe. La région est étroitement liée à l'histoire du pays et à celle des dynasties qui y sont établies. Même s'il est difficile d'établir une connaissance scientifique sur la date de son islamisation et du processus de l'extension sociale de ce processus et aux degrés de présence de cette culture dans la vie sociale et ses fonctions réelles, la production des lettrés locaux et des témoignages des voyageurs pourraient nous permettre de situer historiquement à quel moment la culture a commencé à devenir un objet local et à être éclipsée par les pouvoirs locaux, tribus et hommes de sainteté et, partant, former un monde tourné vers lui-même au moment de l'apparition et du développement de l'idée de nation.

Ces remarques nous conduisent à une nouvelle réflexion sur ce que fut la culture savante dans l'Empire chérifien. Il ne s'agit donc pas de conclure rapidement à une capacité particulière de l'Islam scripturaliste des urbains, que certains avaient déjà tenté de soutenir, mais de s'efforcer, à travers une présentation des hommes de la culture dans leurs contextes et leurs espaces différents, d'élucider les autres éléments qui rendent certaines classes plus disposées que d'autres à parler avec autorité le langage autorisé.

Même s'il est essentiel de ne pas perdre de vue le caractère artificiel de *bled el-Makhzen* et *bled es-Siba*, il faut toutefois souligner que le retour à l'étude, sans *a*

[78] Auguste Cour, *L'Etablissement des dynasties des chérifs au Maroc : et leur rivalité avec les Turcs de la régence d'Alger 1509-1830*, Paris, Ernest Leroux, 1904.

priori colonial ou nationaliste, de ces deux catégories et les types des rapports que les deux espaces correspondants entretenaient et les modes d'organisations sociales et politiques dominantes est important pour une compréhension à la fois des modes de présence de la culture savante et des conditions sociales qui ont rendu possible le maintien des lettrés des villes dans une position dominante dans le champ social. Commençons donc par rendre opératoire les concepts d'espace rural et d'espace urbain à travers les types de relations qu'ils entretiennent, et les services d'entretien de la culture savante que les structures, qui y dominent, gèrent et contrôlent.

LES MATERIAUX DU NATIONALISME : CULTURE ET TOIT POLITIQUE

Chapitre II

Un Empire et des organisations sociales et politiques clivées

Jusqu'à l'établissement du Protectorat dans l'Empire chérifien, qui allait devenir le Maroc, en 1912, la situation politique et l'organisation de son ou, mieux, de ses espaces ont fait l'objet d'investigations systématiques qui sont par ailleurs controversées. Bien que son existence en tant qu'Empire, avec un pouvoir central d'inspiration islamique caractérisé par une continuité historique, ne soit pas douteuse, les limites du pouvoir réel, ses niveaux d'extension sociologique et ses rapports avec les populations constitutives du pays posent problème[79].

L'occupation de l'Algérie, même si le nom est anachronique à cette époque, par les Ottomans et l'établissement de la dynastie des Saadiens au XVI^e^ siècle allaient certes contribuer à une délimitation approximative de ses frontières et du domaine de l'extension de l'influence politique et morale des pouvoirs en place. En outre, cette dynastie, en consacrant la force mythologique d'une légitimité fondée sur le chérifisme (chérif est celui qui se dit descendant du prophète), a condamné définitivement le jeu des confédérations tribales qui assurait auparavant le renouveau politique, comme c'était le cas des Almoravides, des Almohades et des Mérinides[80]. Elle a ainsi préparé le terrain à la durée historique de la dynastie, encore au pouvoir, des Alaouites. Ainsi et depuis le XVII^e^ siècle, ces derniers étaient les maîtres du Maroc. Toutefois, ils n'arrivaient pas à imposer leur gouvernement à l'ensemble des populations. Quoique le Sultan régna sur tout, il ne gouvernait, par le biais du Makhzen dont il était le chef, qu'une partie de la population. D'où l'intérêt porté sur cette situation au début de la constitution du Maroc comme un objet de connaissance scientifique depuis la première moitié du XIX^e^ siècle. De ce fait, la dynamique entre la volonté de centralisation et de fortes autonomies régionales a donné naissance à des points de vue multiples et contradictoires.

Prenons certaines observations pour avoir une idée de la divergence des opinions qui, elles-mêmes, sont marquées par les conditions sociales et politiques de la production de cette connaissance. Jules Erckmann, conseiller militaire, a effectué, en compagnie du Sultan Hassan I^er^ au cours de ses différents déplacements de

[79] L'historien marocain Ali Sadki Azayku tire de son étude du rapport entre les communautés paysannes du Haut-Atlas et le pouvoir central la conclusion d'un conflit mal élucidé, « La montagne marocaine et le pouvoir central. Un conflit mal élucidé », in *Histoire du Maroc ou les interprétations possibles,* Rabat, Centre Tarik Ibn Zyad, 2002, pp. 53-79.

[80] Ali Sadki Azayku, « L'Interprétation généalogique de l'histoire nord-africaine pourrait-elle être dépassée ? », in *Histoire du Maroc ou les interprétations possibles, op. cit.*, pp. 5-28.

1877 à 1883, des voyages à Fès et à l'intérieur du pays, en particulier le Sud Est. Il remarque, dans un livre où il a consigné ses impressions, que même si les Marocains n'ont pas de nom pour désigner leur *nation*, – ce qu'il affirme sans aucun souci terminologique, comme si une nation marocaine existait déjà à l'époque –, ils « n'ont pas l'air de douter qu'ils appartiennent à un Empire du Maroc »[81]. Cependant, à la même époque, le Père Charles de Foucauld donne une autre image du pays. Il était l'un des premiers voyageurs à avoir pénétré à l'intérieur du pays comme il le rapporte dans son ouvrage, *Reconnaissance au Maroc*[82]. Il décrit l'Empire comme une entité composée de deux sphères distinctes, en l'occurrence *bled el-Makhzen* et *bled es-Siba*[83]. Selon lui, l'obligation de payer les services d'un protecteur (*aẓṭṭaṭ* ou *amezrag*) pour pouvoir circuler en toute sécurité dans le territoire échappant à l'autorité effective du Makhzen délimite la frontière entre ces deux espaces.

En effet, l'absence des représentants du Makhzen dans l'espace des tribus dites « insoumises » contraint les voyageurs européens voulant découvrir les autres régions de l'Empire à louer les services d'un marabout ou d'un personnage influent. De ce fait, le recours au service du *zettat* forme le seuil du *bleb es-Siba*. La tribu, qui échappe souvent à l'autorité du Makhzen et que Gellner définit comme « ne payant pas d'impôt à Fès et ne recevant pas de fonctionnaires »[84], offre ses services pour garantir la sécurité des convois divers au sein de ses limites géographiques ou, parfois, dans les territoires des autres tribus si elle est en bons termes avec elles. Si nous examinons le caractère de ces observations, deux traits saillants les caractérisent. En premier lieu, il existe bel et bien un Empire ou du moins un pays sur lequel règne un chef dont l'autorité politique varie d'un territoire à un autre. En second lieu, cet Empire est constitué de deux espaces distincts : *bled el-Makhzen* et *bled es-Siba*. Mais qu'est-ce qui définit et distingue ces territoires ?

---

[81] Jules Erckmann, *Le Maroc moderne,* Paris, Challamel, 1885, p. 11.

[82] Foucauld Charles-Eugène de, *Reconnaissance au Maroc*, 1883-1884, Paris, Challamel, 1888.

[83] Le terme *siba*, appliqué aux campagnes marocaines organisées surtout en tribus, a différents sens : insolence, révolte, insurrection, insoumission à l'autorité effective du Sultan, anarchie, anarchie mitigée de sainteté, la non application de la loi normative légale, dissidence… Dans son origine étymologique, le terme exprime l'idée de s'éloigner du troupeau. Il est à noter que dans le Coran, le terme de *sa'iba* est utilisé dans son sens basique Il désigne certaines catégories de chameaux ou de moutons qu'on relâchait pour la pâture et qu'on dispensait de travaux pour des pratiques religieuses païennes à l'époque préislamique. Quant au *Makhzen*, il désigne le trésor ou le lieu où on conserve les produits récoltés. Il pourrait avoir désigné à l'origine l'Autorité qui avait la légitimité de collecter les impôts légaux, seule ressource permanente de l'Etat dans la théorie du pouvoir dans l'islam normatif.

[84] E. Gellner, « Pouvoir politique et fonction religieuse dans l'islam marocain », *Annales : Economies, Sociétés, Civilisations,* Paris, Armand Colin, n°3, mai-juin 1970, p.712.

Au dire de Foucauld et de Gellner, la *siba* est définie par l'absence des institutions politiques émanant du pouvoir central, le Makhzen. Elle comporte donc d'autres institutions – à l'image du *zettat* qui avait accompagné Foucauld, et des marabouts que Gellner avait décrit dans leur rôle de médiation et de régulation des conflits – qui organisent, structurent et, partant, définissent cet espace périphérique. Est-ce à dire que cette différence de structure est à l'origine de l'opposition entre le Makhzen et les tribus ou, à l'inverse, est-ce cette opposition qui a engendré une organisation différenciée ?

Quelles qu'en soient les raisons, cette dimension intrinsèquement inhérente au Maroc du XIX^e^ siècle a donné lieu aux recherches les plus contradictoires[85]. Des recherches qui vont peser sur la construction de l'image du Maroc dans la production des chercheurs du début du siècle suivant. Outre cette littérature, les acteurs antagoniques ont pensé à leur tour leurs rapports et ont émis des postulats marqués par les conditions sociales et politiques de leur élaboration. De manière plus typique, les écrits des acteurs locaux et leur position offrent de précieux éléments à l'analyse des raisons structurelles de l'opposition et, en extension, à l'appréhension des modes différenciés de la culture savante et de la richesse de ses types et fonctions. Si la nature de cet Empire est difficilement saisissable en termes de logique politique, il est possible d'avancer certaines hypothèses pour comprendre l'agencement de ces espaces et ses effets sur la présence de la culture.

Il importe donc, dans un premier temps, de présenter les théories les plus marquantes sur les rapports entre *siba* et Makhzen et, dans un deuxième temps, de montrer, à travers des positions des acteurs antagoniques, les raisons structurelles de cette opposition et, enfin, de décrire la structuration de chaque espace en rapport avec les modes de gestion des institutions de la culture savante.

1. Dissidence et Makhzen : tentatives d'explication

La thèse de la dissidence organique

Le début du XX^e^ siècle coïncide avec le développement du processus de la constitution du savoir sur le Maroc, qui s'inscrit dans le cadre de l'internationalisation de la question marocaine. Inséparable du fait colonial, celle-ci est écartelée entre l'objectif de construire une connaissance « scientifique » sur le pays et sa mission d'émettre des hypothèses sur la manière de le conquérir : pression sur le Makhzen, politique d'entente avec les tribus ou la méthode forcée. Inutile de rappeler la contribution de Foucauld qui, tout en dressant une carte

[85] Pour plus amples informations sur l'image du Maroc dans l'ethnologie coloniale française, voir E. Burke, « The image of the Moroccan State in French ethnological literature : a new look at the origin of Lyautey-s Berber policy », in E. Gellner and Ch. Micaud, *Arabs and Berbers: from tribe to nation in North Africa*, Londres, Duckworth, 1973, pp. 175-199.

topographiquement détaillée sur les chemins possibles de toute conquête militaire, a diffusé l'image d'un pays scindé en deux sphères distinctes. Cette vision va constituer la référence commune de la majorité des observateurs dépêchés sur place pour dresser un état des lieux de la situation générale du pays. Outre la mission présidant à l'élaboration de cette œuvre, ces observateurs avaient aussi pour objectif de comprendre les raisons structurelles de « cet Empire qui croule »[86].

Si au niveau diplomatique, on continue à négocier avec le Sultan en évoquant souvent un Etat centralisé et un pays unifié sous une autorité essentiellement religieuse[87], un groupe d'observateurs comme E. Michaux-Bellaire, A. Le Chatelier, R. de Segonzac véhiculent en revanche l'image d'un pays amorphe et constitué d'une mosaïque de tribus indépendantes qui ne reconnaissent de l'autorité du Sultan que sa face religieuse. Il s'agit pour eux d'un pays désorganisé, un lieu de luttes entre différents acteurs antagoniques. Ils ne cèdent donc pas à la vision d'un Empire théocratique que les diplomaties européennes ont inventé pour légitimer leurs actions politiques et économiques. Michaux-Bellaire refuse de reconnaître le Maroc comme un pays uni. Celui-ci est constitué, selon lui, de deux « organismes bien distincts ». Le premier est le Makhzen avec son Sultan, son organisation, ses vizirs et ses tribus. Le deuxième est « l'organisme berbère » qui lutte pour conserver son indépendance et son autonomie. Le premier de ces organismes est désigné comme le Maroc souverain d'Algésiras, allusion à la Conférence de 1906 qui a scellé la souveraineté du Maroc, et le deuxième comme l'organisme national[88]. La manière dont il définit cette opposition se rapproche de la célèbre théorie anthropologique sur la frontière de l'origine distincte entre les hommes du pouvoir et ceux de la terre, les premiers étant conquérants et dominants et les seconds autochtones et dominés[89]. Il qualifie donc le Makhzen de syndicat de conquérants d'origine arabe venu se greffer sur l'« organisme national » berbère qui, lui, est autochtone. Et, faute de pouvoir conquérir ce dernier ou, mieux, de l'absorber, il résiste à cette « grande volonté d'autonomie, d'un profond

[86] D'où le titre très significatif de L. Campou, *Un Empire qui croule. Le Maroc contemporain,* Paris, Plon, 1888. Cet auteur s'inscrit dans la vision dominante qui voit dans l'Empire chérifien un pays divisé en deux espaces sociopolitiques distincts à cause de l'exploitation abusive du Makhzen.

[87] E. Doutté représente certainement cette tendance des observateurs s'attachant à montrer l'image d'un Sultanat marocain et que tout le pays subit, à des degrés variables, l'action du Makhzen, voir en particulier, « Une mission d'études au Maroc », *Renseignements coloniaux*, 1901, et « Le Sultanat marocain », *Revue politique et parlementaire*, septembre 1902.

[88] Michaux-Bellaire, « L'organisme marocain », *Revue du Monde musulman*, t. IX, 1909, p. 42.

[89] J.-F. Gossiaux, *Les pouvoirs ethniques dans les Balkans, op. cit.*, pp. 28-30, et M. Izard, *L'odyssée du pouvoir. Un royaume africain : Etat, société, destin individuel,* Paris, Editions de l'Ehess, 1992.

attachement aux coutumes, au sol »[90]. Michaux-Bellaire apparaît donc comme le premier observateur auquel on puisse associer la notion d'une dissidence organique. Toutefois, il n'a pas réussi à construire un modèle explicatif pertinent pour rendre intelligible la situation sociale et politique du Maroc précolonial et tenter d'appréhender les raisons de cette opposition. En réduisant l'histoire du Maroc à une série de conquêtes et de résistances de l'organisme national, il s'inscrit dans le droit fil de tout un courant d'observateurs français qui n'ont vu dans le Maroc qu'une série de couples oppositionnels, sans chercher ni à les comprendre ni à déterminer les structures qui les définissaient et les opposaient. Il est donc question d'un Empire scindé en une diversité ethnique (Arabes/Berbères), religieuse (Islam des villes et Islam des campagnes) et politique (tribus indépendantes formant des résidus et Makhzen conquérant).

L'explication des raisons structurelles de l'opposition a trouvé en partie son aboutissement dans le travail de Robert Montagne, une dizaine d'années après l'établissement du Protectorat français. *Les Berbères et le Makhzen*[91]*,* le titre l'indique clairement, est un essai d'élaboration d'une théorie cohérente et globale sur les rapports entre le pouvoir central et les « républiques anarchiques berbères ». Même si l'auteur avait pour ambition d'appréhender l'évolution politique de la société berbère et la naissance des grands commandements ruraux (les grands caïds comme Glaoui, Mettouggi…) dans le Sud marocain à la fin du XIX^e^ siècle dans une perspective évolutionniste, il s'est toutefois efforcé d'analyser par le bas les raisons structurelles de l'opposition organique entre les tribus et le Makhzen.

Ainsi, la structure élémentaire de l'organisation de cette société est selon lui le garant indispensable de son intégrité et de son autonomie. Elle correspond institutionnellement au règne de la coutume et des institutions démocratiques ou oligarchiques, politiquement à l'absence de toute représentativité makhzénienne, et géographiquement (puisque « l'autorité absolue du Sultan s'arrêtait à la plaine »), à « toutes les régions soustraites par la distance ou la difficulté des communications à l'action directe des caïds du Makhzen »[92]. Il s'agit d'une organisation spontanée, conçue essentiellement pour conserver l'indépendance de ces communautés. Même si Montagne a mené ses premières enquêtes dans des terrains transformés par l'action des grands commandements et par la lourde pesanteur de la pacification, il pense pouvoir cerner les contours de la tradition ancestrale de ces républiques anarchiques là où « l'opposition permanente des républiques berbères et du pouvoir central [est]... plus vive et plus constante »[93]. Son travail tend à la

[90] Michaux-Bellaire, « L'organisme marocain », *op. cit.*, p. 1.
[91] R. Montagne, *Les Berbères et le Makhzen dans le Sud marocain. Essai sur la transformation politique des Berbères sédentaires (Groupe chleuh)*, Paris, Félix Alcan, 1930.
[92] *Ibid.*, p. 141.
[93] *Ibid.*, p. 134 et p. VIII.

fois à comprendre les solidarités structurelles de l'indépendance défendue et l'établissement de « la féodalité berbère » qui amène à « la décadence progressive et corrélative des républiques de la montagne »[94]. Comment se présentent alors, à ses yeux, les conditions du maintien de la «*Berbérie indépendante »* ?

Montagne part d'un constat : « Le Makhzen, les tribus et les chefs s'y opposent tour à tour et nous donnent l'image parfaite, dans un petit monde en réduction, de cette opposition, simple dans ses principes, compliquée dans ses formes, qui met aux prises dans tout l'ensemble le gouvernement et ses sujets »[95]. Il s'agit donc d'une opposition organique qui est constante, originelle et permanente. L'analyse des rapports entre ces trois acteurs permettra de comprendre la conception que Montagne a de la société rurale marocaine. Ces trois acteurs, susmentionnés et constitutifs de la gradation de l'autorité au Maroc précolonial constituent l'origine, la transition et le stade de son évolution. La tribu ou plutôt, suivant le terme que l'auteur utilise, le canton est la forme élémentaire de l'organisation traditionnelle. Il incarne la solidarité structurelle de son génie archaïque qui défend la pénétration extérieure et assure l'équilibre interne. Le canton serait l'unité politique fondamentale. Moins grand que la tribu et plus grand que le village, il est gouverné par une assemblée de notables (la *jemâa* de la *taqbilt)* que forment tous les chefs de toutes les familles anciennes des divers *moudaâ* (villages). Cette institution « est vraiment l'organisme politique le plus vivant et le plus actif, qui témoigne le mieux de la vigueur des institutions locales ; les pouvoirs administratifs, législatifs, exécutifs sont confondus en son sein. C'est elle qui veille sur les intérêts de la communauté et assure particulièrement la défense et l'inviolabilité des frontières »[96].

Ainsi, Montagne délimite les frontières sociales de l'unité essentielle de la république autonome et oppose, toujours selon lui, une résistance farouche à la pénétration séculaire du pouvoir central. Mais, pour se maintenir dans un milieu souvent hostile, cette unité structurelle se trouve contrainte de nouer des relations avec les forces environnantes. Le canton est ainsi lié à la tribu – la masse inerte de cantons séparés[97] – par un sentiment confus de fraternité dont l'auteur ne parvient pas à bien voir la nature et l'origine, et avec la confédération de tribus ou de cantons par les alliances traditionnelles, *leff-s* ou *ameqqun-s*[98]. Ces alliances, qui sont des dispositions d'équilibre et d'assurances permanentes contre les risques de guerre, ne sont pas, elles aussi, plus « faciles à définir que... (la nature des)

[94] *Ibid.*, p. IX.
[95] *Ibid.*, p. 7.
[96] *Ibid.*, p. 152. Comme on le verra plus loin, Montagne reste prisonnier de ce palier de l'organisation qui paraît fonctionner encore lors de son enquête.
[97] *Ibid.*, p. 170.
[98] En Kabylie, l'alliance est désignée par le terme *ṣṣf* qui signifie un rang.

tribus »[99]. Toutefois, il est possible de saisir leur fonction dans le maintien de l'ordre entre les différents cantons. De plus, leur étude peut servir à comprendre la naissance des pouvoirs de chefs et leur développement et, par-delà, l'effondrement de l'autonomie des républiques berbères.

Montagne note que « le développement du pouvoir personnel prépare et annonce la ruine définitive…et la transformation générale des institutions berbères »[100] et, par voie de conséquence, leur soumission au Makhzen. « La disparition des traditions séculaires, précise-t-il, prépare la soumission au Sultan »[101]. Mais comment s'opère cette transformation radicale et quels sont les traits relatifs à la domination makhzénienne ?

En guise d'explication, Montagne appuie son analyse sur les éléments qu'offre le système typique de l'organisation traditionnelle. Ce système dont l'origine et la finalité se fondent sur la volonté d'autonomie et d'égalitarisme prépare le terrain à des chefs ambitieux en vue d'accroître leur pouvoir et d'élargir le domaine de leur influence. Dans un premier temps, il distingue quatre types de chefs. Le *moqaddem* ou *amezwar* est désigné par la *jemâa*, le conseil des notables des différents lignages, pour exécuter les décisions collégiales prises par cette instance. Etant lui-même un membre de ce conseil, il est mandaté pour une année renouvelable. La représentation équilibrée des différents groupes lignagers du canton – *taqbilt* – empêche le développement de son pouvoir[102]. D'ailleurs, la *jemâa* continue à délibérer les affaires communes du canton en conformité avec le droit ancestral, la valeur fondamentale et la condition essentielle du maintien et de la perpétuité de la nature républicaine et autonome de la tribu.

Mais, il arrive que le *moqaddem* appartienne à un groupe lignager puissant et influent. Dans ce cas, il peut s'élever au-dessus du conseil du canton et impose sa personnalité pour une durée illimitée. Ainsi émerge *l'amghar*, le deuxième type de

---

[99] *Ibid.*, p. 164.
[100] *Ibid.,* p. 135.
[101] *Ibid.,* p. 262.
[102] Cette conception rejoint relativement la thèse des segmentaristes, bien que ces derniers rejettent la possibilité du développement d'un pouvoir personnel. Evans-Pritchard avance dans *The Sanusi of Cyrenaïca*, Oxford, 1949, que : « Le système tribal des structures segmentaires partout, est un système d'opposition équilibrée…et il ne peut donc y avoir une autorité personnelle dans une tribu. L'autorité est distribuée à tous les points de la structure tribale », cité par E. Gellner, « Comment devenir un marabout », *Bulletin économique et Social du Maroc*, n° 128-129, p. 27. Dans le même sens, Raymond Jamous dit que « l'égalité segmentaire constitue en effet l'englobant du pouvoir qui est son contraire », R. Jamous, « Interdit, violence et baraka. Le problème de la souveraineté dans le Maroc traditionnel », in *Islam, société et communauté : Anthropologie du Maghreb*, Sous la direction de E. Gellner, Paris, Editions du CNRS, 1981, p. 37, et du même auteur, *Honneur et Baraka. Les structures sociales traditionnelles dans le Rif*, Paris, MSH, 1981.

chefs relevé par Montagne. L'*amghar* ne gère pas seul les affaires du canton, la responsabilité étant partagée avec les représentants des différents foyers. Mais, si les conditions du développement du pouvoir personnel sont réunies, il étend ses prérogatives et éclipse la *jemaâ*. Son pouvoir peut d'ailleurs couvrir l'espace de toute une tribu. Montagne attribue le développement de ce pouvoir aux mécanismes des alliances et aux possibilités que les institutions traditionnellement ancrées offrent à d'ambitieux chefs. Il note à ce propos que les « chefs empruntent les formes traditionnelles toutes préparées, et s'adaptent avec souplesse… aux traditions existantes »[103]. Assurant ainsi leur domination sur un territoire immense, ces nouveaux chefs puissants acceptent d'accorder, avec les moyens matériels accumulés, une sorte de protectorat à distance sur des cantons faibles et relativement autonomes. Cette période coïncide historiquement avec le règne de Hassan Ier qui, soucieux de maintenir un équilibre fragile, a adopté une politique favorisant le maintien du régime des *amghars*. Montagne note que ces derniers se contentaient jusqu'à la fin du règne de ce monarque « d'accroître leurs forces dans leurs tribus sans manifester leurs ambitieux projets et se distinguent à peine des autres caïds du voisinage »[104].

L'installation du régime des *amghars* n'est, dans sa logique évolutionniste, qu'une forme transitoire et précaire d'organisation politique. Cette autorité ne peut donc se développer dans le sens d'une oligarchie absolue que dans des circonstances favorables. Montagne les attribue à une nécessité de « briser les liens des *leffs* pour s'affranchir » et d'imposer sa domination politique et juridique[105]. Il faut alors sortir du cadre institutionnel consacré localement et déterminant un code de conduite politique. Il a donc du mal à éprouver dans les limites de cette conduite les conditions de possibilité d'une telle action politique. Il a ainsi recours au contexte global. Ainsi, il situe l'apparition des grands commandements ruraux à la période antérieure à la mort d'Hassan Ier vers la fin du XIXe siècle qui se caractérise par une crise politique profonde. Outre le système des protections élargies imposées par les *amghars* sur des cantons voisins et lointains, l'acquisition des armes lourdes et modernes, soit par la complicité du Makhzen[106], soit par le biais du commerce avec les agents des puissances étrangères, ont principalement contribué à l'inversion des rapports de forces et à l'émergence des grands commandements ruraux. Leur établissement représente pour Montagne la limite objective de la résistance de « la république autonome », car ceux-ci, en ruinant les

[103] R. Montagne, *Les Berbères et le Makhzen, op.cit.*, p. 283.
[104] *Ibid.*, p. 327.
[105] *Ibid.*, p. 283.
[106] Arrivée à Télouet, le centre du pouvoir des Galouas, la méhalla de Hassan I, affaiblie et décimée par la longue marche et le froid, reçoit un accueil chaleureux d'el-Glaoui, encore en position d'*amghar*. Pour le récompenser, le Sultan lui offre un précieux cadeau : un canon Krupp et des fusils modernes, cf. R. Montagne, *op.cit.,* p. 332 et p. 335.

institutions investies pour s'affirmer et en imposant la loi normative au détriment de la coutume ancestrale, préparent à leur tour « l'arrivée du Makhzen et l'établissement d'un Empire islamique unifié »[107]. En somme, c'est sur la base d'une tension entre la *jemâa*, forme élémentaire d'organisation et support institutionnel de l'autonomie tribale, et l'émergence du pouvoir personnel que Montagne fonde son appréhension de la Berbérie indépendante. Une tension qui constitue la limite entre une société démocratique, égalitaire et indépendante et la création des conditions favorables à l'avancée du Makhzen conquérant. Malgré son inscription dans le cadre d'un modèle évolutif, Montagne a toutefois réussi à mettre en exergue les lois du fonctionnement de l'opposition entre les sociétés rurales et le pouvoir central.

Montagne, dont le travail est historiquement situé et idéologiquement constitué – il est l'un des artisans de la politique du Protectorat, proche du maréchal Lyautey, défenseur du modèle Makhzen et ses relais ruraux dans la région de Marrakech et dans le Haut-Atlas – a privilégié la perspective d'une évolution politique des tribus berbères. Ainsi, il a focalisé ses études sur les structures circonstancielles étroitement liées à des périodes de crise. De ce fait, il n'a pas accordé une attention particulière aux structures de base de la société rurale. Toutefois, il a eu le mérite d'orienter les recherches sur les fondements structurels de l'opposition entre la société rurale et le pouvoir central. Cependant, cet effort étant inséparable d'une étape particulière de l'histoire du Maroc et des jeux politiques coloniaux n'eut pas de postérité à l'aube de l'Indépendance. Ainsi, les recherches d'historiens nationaux s'attachent avant tout à montrer la continuité de l'Etat et la cohésion de la société. Ce dont témoigne la démarche de Abdallah Laroui.

La thèse de la prééminence makhzénienne

Avant le Protectorat, la controverse entre les tenants de l'idée d'un pouvoir central prééminent et celle d'un pays formé de mosaïques de tribus indépendantes recoupe celle entre les tenants d'une conquête militaire directe et les défenseurs d'une politique de pression sur le Makhzen. Après l'établissement du Protectorat, la France a reconnu officiellement la prééminence politique du Sultan, de son gouvernement et de son élite. Elle était même au fondement de la doctrine politique du Maréchal Lyautey, le premier Résident Général de la république française au Maroc. De plus, la campagne de la pacification, traduction diplomatique de la pénétration militaire et de la soumission, a été menée au profit du Makhzen. Le Traité de Fès du 30 mars 1912, qui régit la soumission de l'Empire à la protection politique de la République française, stipule que la campagne d'occupation des tribus insoumises sera menée au nom du Sultan et en

[107] *Ibid.,* p. 395.

collaboration avec le Makhzen. Les tribus ne sont pas considérées comme indépendantes et sont qualifiées de rebelles et de dissidentes.

De ce fait, le rétablissement de l'ordre implique la généralisation de l'autorité politique et religieuse du monarque. D'ailleurs, les tribus qui, comme le rapporte le général Guillaume, ne sont pas venues pour accueillir les Français du Sultan dans un mouvement spontané, ne se sont soumises qu'après avoir épuisé jusqu'au dernier leurs moyens de résistance. A la suite de quoi elles demandèrent l'*aman* du Makhzen aux représentants militaires français. Demander l'*aman* marque leur intégration aux clauses de l'allégeance et leur soumission au gouvernement temporel du Makhzen. En s'inclinant pour déposer leurs armes aux pieds des militaires français, les chefs de tribus prêtaient en effet allégeance au Sultan et ne dissociaient pas la figuration militaire protectorale du corps politique makhzénien. Par ailleurs, les responsables gouvernementaux, français ou locaux attachés aux services des affaires indigènes se regroupèrent tous sous la dénomination de *lmexzen*, *lmexzen n lejdid* (nouveau Makhzen) ou *lmexzen n fransis* (le Makhzen des Français). L'autorité protectorale française elle-même fut donc la première à ne pas adhérer à la thèse de l'autonomie tribale.

Dans une perspective différente et nationaliste, Abdallah Laroui – à la suite de Mohamed Aziz Lahbabi[108] – s'est efforcé de déconstruire la théorie de la hiérarchie des pouvoirs au Maroc précolonial et de démontrer la prééminence de la structure politique incarnée par le Makhzen. Après avoir reconnu l'existence des révoltes urbaines et rurales tout au long du XIX^e^ siècle, l'auteur s'est attaché à refuter l'idée de la présence d'une forme organisée de pouvoir local pouvant concurrencer la légitimité politique du Makhzen. Pour ce faire, il distingue la base économico-sociale de l'aspect politique des unités locales. Il essaye aussi de miner le système tribal de tout fondement structurel et d'installer la révolte rurale ou citadine dans un cadre guerrier fragile et facile à récupérer. Par-là, il entend approuver l'interdépendance ou, pour reprendre son terme, la liaison organique entre les différentes formes d'articulations à l'intérieur du territoire marocain. Qu'est-ce qui s'oppose alors au Makhzen, en tant que détenteur de la seule légitimité politique ?

Pour répondre à cette question, il énumère trois formes de révoltes : révoltes urbaines, frondes des chefs des principautés maraboutiques et révoltes rurales. Les premières, organisées souvent par les corporations artisanales qui font appel à des solidarités confrériques[109], ont occupé la scène tout au long du XIX^e^ siècle. Les

[108] Cf. M. A. Lahbabi, *Le Gouvernement marocain à l'aube du XX^e^ siècle*, Rabat, Ed. Techn. Nord-africaine, 1958.

[109] Laroui évoque la révolte de Fès contre Soulaiman en 1818, contre Abderrahman et contre Hassan I^er^ en 1873 ; mais l'acte le plus significatif est l'adhésion des chefs des corporations,

causes déterminantes de ces révoltes sont les taxes imposées par le Makhzen (*maks)*, la dévaluation monétaire et la concurrence des produits européens. La corporation est souvent dévouée à une autorité confrérique. Elle ne peut pas donc constituer une unité autonome. De ce fait, elle ne peut pas être prise en compte dans la recherche des formes du pouvoir dans la société marocaine. Par ailleurs, les autres formes de révoltes relèvent du domaine des principautés maraboutiques et des tribus. A l'égard de ces deux ordres, Laroui adopte une autre démarche. Fidèle à son objectif initial, l'affirmation de la prééminence de l'autorité makhzénienne, il s'attelle à nier tout caractère politique aux différentes formes d'organisation sociale en présence dans l'Empire chérifien.

Il étudie d'abord la fronde des chefs des zaouïas. Selon lui, la zaouïa, dans sa conception originelle, apparaît comme une forme de sociabilité. Elle ne peut donc pas être comprise en dehors du problème théorique général de l'individualisme musulman. Il postule ainsi que : « L'islam normatif ne s'adresse qu'à l'individu ; niant toute forme de groupement, il lance l'anathème contre l*e ta'assub*, qui signifie essentiellement l'association partisane (*takattul*). Cet individualisme poussé risque de se transformer en anarchie ; en réalité il existe des groupements primaires naturels, mais l'Etat islamique vise à les détruire. Pour faire contrepoids au risque d'anarchie sans raviver les groupements primaires, l'islam ne présente qu'un seul modèle : celui de la prédication prophétique (un des sens de la *umma*). Cette forme s'impose d'elle-même à toute volonté d'association : c'est la zaouïa »[110]. Ainsi, au lieu de situer la zaouïa dans son contexte local, il s'efforce de nous faire comprendre ce fait à la lumière du fait coranique. Il en ressort donc une relative opposition entre cette structure politique et religieuse et le pouvoir central. Ce dernier ne peut pas se passer d'une structure qui était à son origine.

La fonction sociale de la zaouïa (enseignement, aide, sécurité, soins, arbitrage...) n'est jamais vue négativement. C'est à cette forme d'organisation socio-religieuse que le Makhzen donne cadeaux et concessions tout en prenant ses précautions. Ces fonctions donnent même à la zaouïa le caractère d'un Etat naissant. Elle peut ainsi parcourir toutes les étapes et finir par se transformer en dynastie. La correspondance originaire de la zaouïa et du Makhzen en fait, au regard de Laroui, les formes dominantes dans la structure sociale marocaine. Elles peuvent recouvrir et refouler les autres formes. Chacune, Makhzen ou zaouïa, « peut réduire à sa structure » les autres éléments de la société : clan, famille ou corporation. Il tire ainsi de son analyse la conclusion suivante : « On peut imaginer une société où le Makhzen serait prédominant, nous aurions alors un Etat moderne, ou une société où il serait une confédération de zaouïas, comme cela a failli être au XVII[e] siècle.

pendant la révolte contre Abdelaziz, en 1907, à la nouvelle confrérie des Kettani , A. Laroui, *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain, op.cit.*, p. 131.

[110] *Ibid.*, p. 152.

Au XIXe siècle, la situation est intermédiaire : opposition latente, parfois ouverte, mais aussi parallélisme structural, coexistence des mêmes formes d'articulations à des niveaux différents »[111]. C'est pour cette raison que les observateurs étrangers voient dans la zaouïa un Makhzen en miniature et dans le Makhzen une zaouïa. Pour reprendre une image si familière aux sociolinguistes sur le rapport entre la langue et le dialecte ; le Makhzen serait une zaouïa réussie politiquement. L'opposition est alors relative entre les deux formes. La zaouïa prend ainsi la place secondaire et ne peut assurer ses fonctions que dans l'ombre du système sultanien. A titre d'exemple, Laroui stipule que la fonction d'arbitrage, reconnue comme l'une des caractéristiques fondamentales du confrérisme marocain, ne peut se faire que sous délégation sultanienne[112]. Ceci étant, la fronde ne peut être qu'une réaffirmation des avantages reconnus. Si c'est bien le cas de la zaouïa, que pense l'auteur de la tribu ?

Dans son analyse du fait tribal, Laroui part d'une constante. Le Makhzen ne nie pas l'existence du fait tribal, mais s'est au contraire toujours attaché à consolider son ancrage et à exhiber ses rôles[113]. Le problème de son existence ne se pose donc pas. Selon Laroui, le problème se situe au niveau de la surestimation de l'opposition entre Makhzen et tribus. Le Makhzen est souvent en expédition. Il part inspecter ou punir, mais il n'arrive jamais au bout de son expédition. Les intermédiaires s'imposent. C'est même le rôle des marabouts et des *sharifs*. Laroui écrit : « Il se vengeait des révoltes, mais ce n'était qu'un aspect de la question ; l'autre aspect de la question, aussi important, est qu'il n'allait jamais jusqu'au bout de son action et cela est attesté aussi bien par les historiographes marocains que par les observateurs étrangers »[114].

Pour l'auteur, c'est la compréhension erronée du rapport entre Makhzen et tribus que traduit le terme du *siba*, étant constamment réinterprétée, qui pose des problèmes devant toute tentative d'appréhension objective du phénomène. On ne peut pas rendre compte d'une manière aisée, dit-il, « ni des degrés dans le défi à l'autorité centrale ou à son représentant local, ni des circonstances, ni de la durée dans le temps de tout refus d'obéissance »[115]. La désobéissance tribale est un phénomène complexe. Pour résoudre ce problème, il propose de mettre en face de ce qu'on qualifie de *siba* la situation normale estimée par le Makhzen. Ce renversement du regard est l'un des grands aspects de l'apport du chercheur. Il retrace ainsi la conception makhzénienne de ses représentants locaux, à savoir le

[111] *Ibid.*, pp. 153-154.
[112] L'auteur affirme dans un autre endroit que « la zaouïa n'est force politique qu'en tant que rouage de l'administration centrale », *Ibid.*, p. 146.
[113] *Ibid.*, p. 157.
[114] *Ibid.*
[115] *Ibid.*, p. 180.

gouverneur (*'amil*) et le caïd. Le gouverneur, souvent issu de la famille du Sultan, est un représentant militaire ; quant au caïd, appartenant à l'une des tribus concernées, il sert d'intermédiaire, selon la coutume, entre le Makhzen et les populations. Le Makhzen exige de lui le maintien de l'ordre, la collecte des impôts et l'envoi des cavaliers et des soldats dans des circonstances précises. Cette conception de l'administration est loin d'être directe. En ce sens, la *siba* fait partie intégrante du système. Elle en provient naturellement dans la mesure où l'administration est indirecte ; rien n'échappe au contrôle des habitants de la région.

Dans ce cadre, la révolte sporadique, qui en est le sens courant et restreint, ne se dresse pas contre le Sultan. Elle est plutôt dirigée contre le gouvernement local. Ainsi, en établissant les typologies des révoltes rurales, Laroui conclue que seules les révoltes mahdites (dirigées par un illuminé ou maître de l'heure) mettaient en cause et en danger la légitimité sultanienne. Cependant, ces dernières n'avaient pas d'attaches locales. C'est en ce sens que leur révolte ne fait pas partie des frondes tribales. Elle se situe à un autre niveau d'analyse qui dépasse les limites de son travail. Après avoir écarté toute discussion à propos de la révolte mahdiste, Laroui s'est efforcé de qualifier les autres formes de la *siba* de produits dérivés de l'administration indirecte qui caractérise le fonctionnement du Makhzen. Elles ne sont donc que ses effets négatifs. Il avance que le mode de gouvernement propre au pouvoir central produit naturellement des réactions. Et celles-ci traduisent le sentiment de la non-participation des acteurs locaux à la gestion des affaires publiques qui, par conséquent, favorise l'application de la coutume, celle-ci étant considérée comme opposée légalement au *charâ*. C'est dans ce sens que la *siba* nuit au pouvoir du Sultan et met en cause sa légitimité politico-religieuse.

En premier lieu, la *siba* résulte d'une situation de non-participation au pouvoir central. Elle est le produit de la capacité limitée du Makhzen à intégrer à son jeu et à son action tous les acteurs de l'Empire. Quand la relation est rompue depuis longtemps avec les caïds locaux, il se développe un sentiment de non-participation qui créé « les circonstances favorables à la *siba*, c'est-à-dire au décrochage par rapport au système sultanien »[116]. Dans certaines situations, la géographie joue un rôle important (c'est le cas du Souss, en raison du désintéressement du Makhzen, et celui du Rif, ce dernier étant considéré comme un *thaghr*, front de guerre ; c'est aussi le cas du Moyen-Atlas, qualifié de non-participation offensive, et qui constitue une situation plus grave, mais facile à récupérer si les conditions sont réunies pour pouvoir faire participer les principaux acteurs au système).

En deuxième lieu, la *siba* favorise l'application de la coutume, celle-ci étant, au regard du Makhzen, opposée au *chraâ*. Et Laroui d'affirmer que le Makhzen ne se

[116] *Ibid.*, pp. 181-182.

trompe pas en qualifiant la *siba* de *jahiliya* (la *jahilya* est la période pré-islamique. C'est ainsi que dans le langage des Ulémas officiels et du Makhzen, elle désigne l'ignorance, le non respect de la loi légale, l'obscurantisme et la bêtise). Le *chraâ* ne peut pas tolérer le statut législateur d'une assemblée locale, la *jemâa.* Comment la loi peut-elle émaner de la volonté d'un groupe ? Aux yeux des légistes musulmans, cela est inconcevable. Cet acte entre dans les limites de l'illicite. De ce fait, il justifie même les campagnes punitives du Sultan. Qu'en est-il de la position de l'auteur ? La situation pose en effet un problème à sa démarche. Mais, il ne s'embarrasse pas de recourir à des dates historiques anachroniques. Ainsi, et même s'il traite de faits antérieurs à 1912, il cite un témoignage de Said Guenoun, ce militaire kabyle de la pacification du Moyen-Atlas, datant des années trente, à propos de la décadence des *jemâas* législatrices après la pacification et les débuts des transformations profondes des structures sociales dans le monde rural. Toutefois, ce témoignage le sauve et lui permet de se débarrasser du problème. Il peut ainsi affirmer que : « C'est pour cela qu'on ne peut pas la prendre comme la réponse à la question de la *siba* berbère au XIX^e^ siècle, puisque la capacité législatrice de la *jemâa* était à l'époque partout en déclin...la communauté était déjà préparée à se mettre sous la direction d'un *cadi*. (Et par conséquent) ce n'est donc pas une autorité législatrice qui s'opposait au Makhzen »[117].

Dès lors que la coutume ne fonde plus l'opposition de la société rurale, Laroui s'essaie à une déconstruction des niveaux de l'organisation sociale de la tribu qu'une certaine logique sociologique place comme cadre et fondement de la *siba*. Il explique d'abord qu'au Maroc la taille maximale du groupe est l'*Ikhs* (segment ou lignage). Même si ce dernier possède une existence en soi, il est dépourvu de tout fondement généalogique. Il représente le cadre où se cristallise le social. Il défend le patrimonialisme contre l'appropriation individuelle qui pourrait conduire à une privatisation sauvage et condamner tout le système social. Mais il ne cherche ni à déterminer sa position dans la structure sociale tribale ni à définir ses rôles et fonctions. Il se contente de faire une économie de l'analyse, en évoquant encore le thème de la crise des structures sociales rurales. Et cette fois-ci, il évoque la région du Gharb. Il démontre ainsi que la solidarité agnatique s'est affaiblie en raison de la relative généralisation de la propriété privée. Celle-ci a cédé la place à un certain sentiment d'appartenance à la tribu, mais ce sentiment est fragile. Il est de nature folklorique. La tribu disloquée se réfugie dans le folklore que maintiennent certaines grandes familles pour des raisons de prestige et non pour son rôle politique ou social. De ce fait, le système tribal, qui n'est qu'une notion générale et trompeuse, ne possède plus aucune raison d'être. Il est, dit-il, « déjà battu en brèche parce que le travail commence à être organisé de plus en plus en haut et

[117] *Ibid.*, p. 179.

selon des principes nouveaux »[118]. N'étant qu'une forme sociale qui assure la reproduction des unités de production dans un environnement ingrat nécessitant le recours à l'entraide et la cohésion du groupe, il ne pourra survivre aux nouveaux impératifs sociaux et économiques.

En somme, la *siba* ne peut pas être inhérente au niveau tribal qui, même dans le cas où les conditions matérielles du groupe exigeraient son maintien comme une forme de division sociale du travail, peut « en droit et en fait coexister avec le Makhzen »[119]. Comment peut-on donc expliquer les révoltes rurales qui ont marqué tout le XIXe siècle ? Pour démontrer leur caractère sporadique, il opère une distinction entre la base économico-sociale et l'aspect politique du tribalisme marocain qui se manifeste au travers d'une superstructure politico-guerrière dépourvue de toute efficacité sociale, qui exprime la faiblesse du niveau tribal et la perte de sa fonction sociale, particulièrement après 1850. Moins durable et plus fragile, elle apparaît sur la scène historique au XIXe siècle pour témoigner à la fois de l'affaiblissement du niveau tribal et de la mobilisation des populations appauvries suite aux pressions européennes, dans ce cadre politico-guerrier plus restreint et plus facile à récupérer. Ainsi, la *siba* n'est pas l'opposition au Makhzen d'un niveau tribal, mais l'aboutissement de son affaiblissement sous la pression de l'intervention européenne et sa dérive vers sa superstructure politico-guerrière éphémère. De ce fait, tout discours sur le système tribal au Maroc est, selon cet historien nationaliste, une opération vaine et impertinente.

Cependant, cette démarche se heurte à de grandes difficultés pour s'imposer. Inscrite dans le cadre restreint de toute entreprise philologique, elle ne peut pas dépasser les limites d'une vision dominante et officielle et celle de l'écrit autorisé. Elle relève davantage d'une ambition surannée qui peine pour justifier l'entreprise des nationalistes et de leur allié politico-idéologique, le pouvoir central, que d'une appréhension objective des structures sociales prévalant au Maroc et leurs rapports complexes. C'est ainsi que Laroui a emprunté une voie de recherche qui ne reconnaît pas à la société traditionnelle d'organisation sociale et confère au Makhzen le statut d'unique autorité légitime et organisée. Sa négation des institutions traditionnelles le fait glisser, explique le sociologue A. Khatibi, sur un plan purement idéologique. « En enlevant à l'historiographie son arme idéologique, il laisse de son côté échapper la dialectique du système ternaire tribus/villes/Makhzen ». Son analyse débouche ainsi sur une conception qui « surestime, en réaction contre le tribalisme, le rôle de l'Etat »[120].

[118] *Ibid.,* p. 184.
[119] *Ibid.,* p. 184.
[120] A. Khatibi, *Maghred pluriel*, Paris, Denoël, 1983, p. 84.

De ce fait, l'auteur a inscrit son approche dans le cadre de la vision dominante. C'est ainsi qu'il est difficile, pour lui, de saisir les raisons des mécontentements chroniques des ruraux ainsi que les logiques structurelles du fonctionnement des formes élémentaires de la structure de la société traditionnelle. D'autres analyses ont été développées pour mieux appréhender le problème à l'image de celle de Ali M'Hamdi en histoire sociale.

La thèse d'un fédéralisme latent

L'intérêt porté par certains chercheurs marocains à l'histoire sociale a permis de dépasser les limites objectives du cadre philologique établi par la vision officielle. En accordant une place privilégiée aux archives privées et à l'enquête orale, cette démarche fonde une nouvelle vision de la situation sociale et politique et des rapports entre la société et le pouvoir au Maroc précolonial. Comme le montrent les travaux d'Ahmed Taoufiq sur les Inultan dans la région de Marrakech et ceux de Larbi Mezzine sur le Tafilalt d'un côté, et ceux de Sadki Ali Azayku sur l'Asif n Nfis et celui d'Ali M'Hamdi sur les Ayt Baâmran dans le Sud-Ouest marocain de l'autre côté, les rapports entre la société et le pouvoir sont plus compliqués et procèdent d'autres réalités que la politique et l'idéologie du Makhzen mises en avant par Abdallah Laroui[121]. Partant de l'étude d'un cas particulier (les Ayt Baâmran), à travers une étude minutieuse des archives officielles (lettres sultaniennes, rapports de fonctionnaires) et locales (archives familiales et droits coutumiers des différentes fractions), Ali M'Hamdi tente de comprendre la relation entre la société rurale et le pouvoir central sans remettre explicitement en cause ni la théorie autonomiste ou segmentariste ni la théorie centralisante. Il a essayé, à travers l'étude des niveaux de présence du pouvoir central dans la société rurale et les formes d'organisation sociale de cette société et ses rapports avec les représentants makhzéniens, de saisir le type de relation qui régit les rapports entre ces deux formes d'organisations clivées.

Il part du constat suivant : les Ayt Baâmran est une tribu amazighe qui se situe sur la côte atlantique du Souss extrême. Sa position géographique, loin du pouvoir central, et son organisation sociale, avec la sauvegarde des institutions

[121] A. Taoufiq, *La société marocaine au XIX^e siècle : Les Inultan 1850-1912*, Casablanca, an-Najah al-Jadidah, 1983 (2ème édition), Ali Sadki Azayku, « La montagne marocaine et le pouvoir central. Un conflit mal élucidé », *op.cit.,* du même, « Avis juridiques de certains ulémas du Sud à propos du régime des *Ineflas* dans le Haut-Atals occidental au début du XVII^e siècle » in *L'histoire du Maroc. Les interprétations possibles*, *op.cit.,* pp.185-238, et du même, *Rihlat al-wafid fi akhbar hijrat al-walid fi hadihi al-ajbal bi idn al-wahid (Relation de voyage du Marabout de Tasaft dans le Haut-Atlas),* (écrit par le fils du marabout Abadallah ben al-Hajj Brahim at-Tasafti), édition et annotations, Kénitra, Publication de la Faculté des Lettres et Sciences humaines, 1993 ; et Ali M'hamdi, *Ad-dawla wal-lmujtama' fil-Maghrib. Namudaj ayt Ba'mran (le pouvoir et la société au Maroc. Le cas des Ayt Baâmran)*, Casablanca, Edition Dar Toubkal, 1989.

traditionnelles, lui confèrent le statut de tribu indépendante selon la théorie des ethnologues colonialistes et des segmentaristes. Et pourtant, les Ayt Baâmran reconnaissent le pouvoir central qui, à son tour, maintient ses relations dans le respect des institutions sociales de la tribu.

Pour soutenir ses hypothèses, le chercheur procède à une étude des divers aspects de la vie sociale de la tribu afin de pouvoir saisir les degrés et les formes de la présence makhzénienne[122]. Dès l'abord, il souligne l'importance de l'organisation des unités élémentaires de la structure sociale dans la compréhension du fait tribal au Maroc. La tribu se caractérise par un renouvellement continu des populations et par le maintien du nom qui la désigne. En réfutant la conclusion de Jacques Berque[123] sur l'insignifiance des grands noms, comme les Iseksawen (Berque, influencé, selon A. Lakhsassi[124], par la terminologie des géographes et des historiens arabisants, transcrit le nom de ce groupe tribal par Seksawa alors que personne, à l'exception de certains lettrés ou dans les actes notariaux écrits par ces derniers, n'utilise ce nom sous sa forme arabisée) son terrain d'élection, – il affirme, avec Ahmed Taoufiq, l'importance de la continuité historique d'une onomastique dans la compréhension profonde du fait. Etant donné la permanence historique du nom dans les correspondances makhzéniennes, celui-ci joue un rôle important, en tant qu'unité administrative, dans la régulation des relations entre les différentes unités ou ensembles qui composent la tribu et dans le maintien de l'équilibre nécessaire à la vie sociale et économique des populations. L'organisation sociale de la tribu se présente ainsi sous la forme d'une alliance politique. Elle est soumise à des transformations continues. A partir d'une étude diachronique, on peut parvenir à délimiter les unités de base qui maintiennent la solidarité structurelle de la tribu. Les autres changent d'alliance et peuvent s'allier à d'autres tribus voisines. De ce fait, il propose d'opérer une distinction entre fractions principales et fractions secondaires. Le changement d'appartenance tribale des fractions dépend essentiellement des enjeux émanant des conflits entre ensembles tribaux locaux.

[122] La pertinence et l'efficacité analytique du chercheur ont poussé même un défenseur aussi acharné de la prééminence makhzénienne que A. Laroui à reconnaître, dans son introduction au livre, que cette étude permet de conclure que le groupe des Ayt Baâmran mérite d'être conçu comme tribu dans la conception d'Evans-Pritchard, c'est-à-dire une tribu segmentaire.

[123] Jacques Berque a enquêté dans les Iseksawen (Haut-Atlas). Il en tire la conclusion que les grands noms ne constituent que des signifiants sans signifiés. Cf. *Structures sociales du Haut-Atlas*, Paris, PUF, 1978.

[124] Information personnelle.

Quant aux relations de la tribu avec le pouvoir central[125], M'Hamdi démontre que la tribu des Ayt Baâmran reconnaît celui-ci et entretient avec lui une relation d'un type bien particulier. Avant 1882, date à laquelle le Sultan Hassan Ier a essayé de mettre en oeuvre une série de réformes pour contrecarrer essentiellement la poussée de l'intervention anglaise dans la région, cette relation se caractérisait par l'absence des caïds makhzéniens au sein des tribus. L'organisation de la relation entre la tribu et le gouverneur de Taroudant, seul représentant du pouvoir central dans la région, entrait dans les compétences des chefs tribaux eux-mêmes. Le pouvoir central n'exigeait des tribus que le maintien de la paix pour assurer le bon déroulement de l'activité économique née de la fondation du port d'Essaouira par le Sultan Mohammed Ben Abdallah. La prospérité d'Essaouira, constituant après sa fondation le centre d'échanges économiques et commerciaux entre les sujets du Sultan et les Européens, dépendait essentiellement de la sécurité des routes. De ce fait, la paix importait plus au Makhzen que la récolte des impôts en nature dans une région où les richesses ne sont pas importantes. Elle pouvait assurer une bonne rente au trésor d'Essaouira dont le commerce transsaharien, qui traverse la majorité des territoires des tribus de la région, constituait la principale ressource. Ce désintéressement relatif du Makhzen central a permis l'épanouissement et le maintien des structures institutionnelles traditionnelles et leur consolidation[126]. Ces institutions géraient, conformément aux coutumes locales[127], les biens communs de la tribu et administraient ses relations avec le pouvoir central.

En 1882, la volonté du Sultan de mettre en œuvre certaines réformes fut motivée par l'initiative de certains chefs de tribus (Mohammed Biruk de Tekna, et ceux des Ayt Baâmran) et de confréries (le marabout Lhusayn u-Hashem de Tazerwalt, descendant de Sidi Hmad u Musa) d'entretenir des relations économiques directes avec les compagnies européennes[128]. En effet, un responsable de la société anglaise

---

[125] Voir le cinquième chapitre du livre déjà cité de M'Hamdi sur les degrés de la présence makhzénienne dans le Souss en général et dans les Ayt Baâmran en particulier, *le pouvoir et la société au Maroc. Le cas des Ayt Baâmran, op. cit.*, pp. 82-105.

[126] Laroui soutient cette opinion. Il souligne que « Le Makhzen se désintéresse pendant soixante ans du Souss et de l'Est parce que ces régions étaient peu productives. Une certaine habitude d'autonomie se crée dans ces conditions. », *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain*, *op. cit.*, p. 159.

[127] M'Hamdi affirme l'interférence, à vrai dire la complémentarité, entre le droit coutumier et le *chraâ*. Et distingue, à l'intérieur du droit coutumier, entre une coutume qui émane du pouvoir des assemblées gérant les biens communs des localités et la coutume émanant du pouvoir central et qui administre ses relations avec les tribus (Voir Chapitre IV, pp. 53-81).

[128] Mokhtar Soussi rapporte que le Sultan avait rédigé une lettre en vue de la faire circuler entre les tribus pour les convaincre à venir à sa rencontre. Il y écrivait que le but de sa visite, l'auteur évite d'utiliser le terme de campagne en raison de sa connotation militaire, n'était pas de changer les structures des différentes formes des pouvoirs locaux, mais de définir les termes d'une politique commune pour défendre le territoire des convoitises étrangères. Il affirmait son

« North West African Cie » signa en 1879 avec Mohammed Biruk un accord envisageant la construction d'un port sur le territoire ouest de la tribu (côte de Juby, actuelle Tarfaya). Ce port, destiné à relier le commerce transsaharien avec les marchés européens sans passer par la tarification douanière d'Essaouira, ne pouvait que poser problème au Makhzen. De plus, la réussite de l'accord encouragea le chef et marabout Lhusayn u-Hashem d'entamer, à son tour, des négociations avec les Français à Essaouira afin de réaliser un projet similaire sur le territoire des Ayt Baâmran. Après avoir obtenu le consentement des représentants des principales fractions de la tribu, celui-ci entama des pourparlers sur les possibilités de construction dudit port à Areksis et, avec un responsable de la société française Afrique et Souss, sur l'exploitation des richesses minières de Sidi Ifni. Ces initiatives provoquèrent la colère et la réaction du pouvoir central. Ainsi le Sultan Hassan Ier se déplaça dans le Sous pour mettre en application un plan de réformes administratives, juridiques et économiques[129]. Ces dernières devant répondre au souci de mieux contrôler les rapports entre les chefs des tribus et les étrangers qui s'infiltraient pour acquérir des avantages économiques et commerciaux. Elles consistaient à mieux consolider la présence des représentants gouvernementaux au sein de la tribu.

Après avoir désigné un deuxième représentant dans le Souss et cette fois-ci dans la ville de Tiznit, agrandie et entourée de murailles, le Sultan appela les délégués des tribus à lui présenter les personnes qu'ils jugeaient capables de remplir les fonctions de représentants de Makhzen au sein de leurs tribus. Ainsi chaque tribu devenait un caïdat. Le caïd était l'intermédiaire entre la tribu et le représentant du Sultan. A la tête de chaque fraction se trouvait un chef désigné par les représentants de l'assemblée locale. Il représentait la fraction auprès du caïd de la tribu. Cependant, ces réformes n'affectèrent pas l'organisation interne de la tribu. Les assemblées furent autorisées à gérer les affaires internes des localités en se référant aux coutumes locales. Le contenu du plan des réformes sultaniennes révélait donc la volonté des autorités centrales à ne pas toucher aux structures sociales tribales. Le Sultan prit soin de respecter, afin de s'assurer l'adhésion des tribus de Souss à l'autorité allégée du Makhzen, la spécificité de leur organisation sociale.

Pour M'Hamdi, la conduite régulière du Makhzen montre que le système tribal impose une certaine politique de décentralisation. Pour ne pas susciter une opposition ouverte des acteurs sociaux et politiques périphériques, les responsables politiques du Makhzen s'efforcent de se montrer, dès qu'une

---

désir de maintenir les positions traditionnelles des marabouts, des *amghar*-s et des cheikhs de tribus, *Khilal Jazula, op.cit.,* p. 147.

[129] Pour de plus amples informations, se référer au sixième chapitre concernant la politique makhzénienne des réformes, M'Hamdi, *op.cit.*, pp. 106-114.

conjoncture adéquate se présente, respectueux des institutions traditionnelles et tolèrent les ambitions économiques des acteurs locaux, impliqués dans des tractations commerciales avec les puissances étrangères. Dans ce sens, et pendant sa visite à Tiznit en 1887, le Sultan Hassan Ier a reconnu un droit de cité aux coutumes et autorisé leur application par les assemblées locales[130]. De même, il a autorisé la construction d'un port sur les frontières entre les Ayt Baâmran et les Tekna pour faciliter les transactions économiques avec les compagnies européennes et les populations locales.

L'étude d'Ali M'Hamdi livre l'image d'un Empire fédéral. Le Sultan, n'ayant pas les moyens nécessaires pour soumettre complètement la société rurale, est enclin de l'administrer indirectement. Pour ce faire, il est contraint d'adopter une politique des égards. Afin d'atténuer les tensions, il accorde aux tribus le droit de s'autogouverner. Celles-ci dépendent certes de l'autorité politique d'un '*amil*, le représentant régional du pouvoir central, mais ce dernier n'a aucune emprise réelle sur les affaires internes de la tribu. Quant aux tribus, elles conservent la gestion de leurs biens communs et délèguent l'administration de ses relations avec ce représentant à un caïd qui, suivant la coutume, est désigné par les membres de la tribu. Le caïd joue le rôle d'intermédiaire.

Suivant la démonstration de M'Hamdi, le Sultan est certes le détenteur de la légitimité religieuse suprême, fondement de tout pouvoir politique, et il est reconnu comme tel par les populations rurales. Cependant, il se contente d'une autorité nominale, sans y voir aucune contradiction avec les principes fondateurs de l'allégeance. Plutôt que d'appréhender le rapport entre le Makhzen et les tribus comme un conflit permanent, le travail de M'Hamdi permet de repenser la relation entre ces deux entités sur la base d'une répartition des rôles. Le Maroc précolonial se donne ainsi à penser comme un lieu où se juxtaposent deux espaces socio-gestionnaires avec des normes coutumières qui régulent leurs relations d'ordre religieux ou séculier. Aussi, en fondant son analyse sur l'étude des archives officielles et familiales, M'Hamdi a réussi à saisir certaines significations du fonctionnement de la société rurale précoloniale. Même s'il n'a pas poussé sa recherche vers les lieux de l'ancrage de la structure sociale pour déterminer le contenu sociologique et les fonctions des unités locales, le travail de cet historien a permis néanmoins de libérer l'étude de la société marocaine précoloniale du poids de la vision conflictuelle présente chez de nombreux auteurs.

Si M'Hamdi a mis en cause la vision dominante dans le champ des recherches sur le rapport entre le pouvoir central et les unités locales, Ali Amahan a essayé, quant à lui, d'orienter les études vers les questions relatives au domaine de la gestion. Les travaux de cet anthropologue sur les Ighoujdamen, tribu du Haut-Atlas marocain,

[130] Autorisation accordée après avoir consulté les codes des droits coutumiers.

ont contribué doublement à la compréhension du problème. Ils ont mis en exergue l'organisation sociale de la société rurale au Maroc et permis de décrypter les stratégies du pouvoir central pour maintenir sa présence au sein des tribus, qui échappent à son pouvoir réel.

Pour Amahan, l'insistance sur l'opposition horizontale entre Makhzen et tribus a pesé lourd sur la compréhension du rapport entre les deux parties et les conflits de leurs intérêts. Il propose ainsi de s'interroger sur les raisons qui conduisent les unités locales rurales et urbaines à entrer en conflit avec le pouvoir central. Aidé par une connaissance du terrain et par le prolongement de son enquête par une étude des corporations artisanales en milieu citadin (en particulier à Fès), il propose le terme d'unité locale, comme base élémentaire de l'organisation sociale de la société marocaine. Il soutient que ce qui s'oppose au pouvoir central ne peut être cantonné dans les frontières d'un territoire ethnique ou géographique, mais il doit être rapporté aux unités sociales de production, à savoir les localités rurales et les corporations citadines[131]. La raison fondamentale de la contestation des unités locales serait donc liée aux questions relatives à la gestion. Mais pourquoi le pouvoir délégué du Makhzen ne pouvait-il pas assurer pleinement la gestion dans un espace localement organisé ? Et pourquoi les unités locales ont-elles résisté à l'avancée gouvernementale du Makhzen ?

Pour mieux comprendre cette question, je vais essayer de décrire la vision que les acteurs locaux ont de leur relation avec le Makhzen. Mais avant de nous pencher sur ce sujet, tentons tout d'abord de décrire ce que pensent le Makhzen et son élite de l'attitude légalement douteuse des unités locales.

2. Le point de vue des acteurs sociaux

Le point de vue du Makhzen et de son élite

La notion de *siba* ou de dissidence comme catégorie classificatoire ne date pas du XIXe siècle. Elle a été utilisée, depuis l'installation des pouvoirs centraux d'inspiration islamique, pour qualifier le statut politique et juridique des campagnes, situées à la marge du pouvoir effectif de l'autorité sultanienne. Dès le XIe siècle, le jurisconsulte Abu 'Imran al-Fassi (m.430/1039) opéra une distinction entre *al-bilad as-saiba* – le territoire de la dissidence – et *al-balad al ma'lum bi ta'a* – territoire de l'obédience[132]. Le premier est le lieu de l'insoumission et le deuxième

131 Ali Amahan, *Mutations sociales dans le Haut-Atlas. Les Goujdama*, Paris-Rabat, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme et de Laporte, 1999.

132 Voir, Abu 'Imran al-Fassi, *Masail al-mudawannah (questions de corpus de jurisprudence)*, ms D1839 de la bibliothèque générale de Rabat, pp. 32-102. Je remercie Kenneth Brown de m'avoir communiqué ces renseignements. En traitant les différents cas de ventes, le juriste note que quelques tractations qui peuvent être qualifiées d'illicites ont eu lieu dans « des régions

désigne le territoire dépendant de l'autorité du chef légitime. Au XVII[e] siècle, al-'Arabi al-Fassi (m.1692) donne une définition géographique et juridique de la *siba*. Celle-ci s'applique aux tribus « qui se trouvent dans le pays où l'autorité du Sultan n'atteint pas à cause de la faiblesse du pouvoir de l'Etat… Etant ainsi lointaines, ces tribus ne sont pas en mesure de résoudre leurs problèmes en accord avec la loi religieuse »[133].

Dans ce sens, la *siba* est le fait de se tenir dans une position indépendante par rapport à l'autorité effective du Sultan, en tant que chef légitime de la communauté. Elle marque les limites de la soumission et de l'ordre. Elle est en quelque sorte la manifestation d'une défiance à l'égard de l'autorité centrale. C'est pour cette raison qu'elle est souvent condamnée et, si les moyens sont suffisants, combattue. Ces qualifications juridiques donnent une idée de la manière avec laquelle la société rurale marocaine est conçue par des autorités scientifiques proches du pouvoir central. La notion de *siba* émane alors de ce que Berque qualifie d'irrédentisme juridique. De plus, elle est souvent associée au monde rural. Mais parfois, cette notion peut être étendue à la rébellion des unités locales urbaines. K. Brown fait état d'une lettre du chef des Douanes Binnis au Chambellan Musa ben Ahmed datant de 1874. En évoquant la révolte des tanneurs à Fès, une corporation artisanale, Binnis qualifie les chefs de la corporation de *quwwad as-sayba*, les chefs de la rébellion (information personnelle).

Cette extension de la notion aux phénomènes urbains montre bien que dans l'imaginaire de l'élite cléricale, la *siba* est étroitement liée à l'insoumission, au désordre et à la rébellion. Elle est alors l'opposé de la loi, de l'ordre. Et puisque le pouvoir central est censé être le représentant de cette loi et le garant de son application, de sa défense et de son maintien, il ne peut qu'adhérer à cette conception. On a déjà vu l'opinion de Laroui qui postule que le Makhzen ne se trompe pas en qualifiant la *siba*, domaine de la coutume, de *jahiliya*, se référant donc à une situation du non respect de la loi légale. Ainsi le Sultan Abd Rahman (1822-1859) dénonce-t-il dans une lettre le statut hérétique des pratiques coutumières. En parlant d'un caïd al-Amiri, il écrit : « Il s'est rendu coupable d'une vilenie inconnue dans sa lignée en acceptant de passer avec eux le pacte de *taḍa*, auquel aucun homme digne, aucun Arabe de bonne naissance, n'aurait souscrit ; il a accepté de suivre leurs coutumes antéislamiques [*jahiliya*], de partager avec eux le repas traditionnel préparé à cet effet, de venir chez eux déchaussé et tête nue pour

d'insoumission, *al-baladi as-saiba* », *ibid.*, p. 43. Dans un autre passage, il oppose cette région à une autre qualifiée de celle de l'obédience « *al-balad al-ma'lum bi ta'a* », *Ibid.*, p. 63.

[133] Le texte originel dit : « *al-qabail fi lbilad allati la tanaluhum fiha ahkam as-Sultan li taqallusi dhili ddawlati 'ani lqathar… wa lmucahadatu fi lwaqti huwwa anna lqabaila ba'ida ghayata lbu'di 'an tanfidi zzawajiri lmuqaddira wa ghayriha fiha 'ala wajhi ash-shar'i* », al-Mahdi al-Wazzani, *an-Nawazil al-jadida al-kubra* (*Grandes et nouvelles imprévues juridiques*), Fès, édition lithographique, 1910, p. 186.

que, la cérémonie s'étant déroulée dans les formes, ils aient confiance en lui et le considèrent comme un des leurs »[134]. Le caïd est originaire de Beni Ahsen, une tribu guich. En se rendant ainsi chez les ruraux dissidents et en adoptant les règles de leur coutume politique, il a rompu ses liens avec le Makhzen qui incarne la conduite politique normative. En un sens, il ne fait plus partie de la grande famille. Il est devenu dissident. Adopter la coutume des ruraux, considérée comme appartenant à une société *jahilienne* et sauvage, apparaît ainsi comme une excommunion. Si on doit appliquer la théorie de F. Barth à cette situation, la frontière ethnique entre le Makhzen et la société rurale n'est ni linguistique, ni généalogique (même si le texte parle d'Arabe et de bonne naissance), elle est juridique. La *siba* est essentiellement l'antithèse du Makhzen et de sa loi. Elle empêche la réalisation d'une organisation de la société *islamique* et, partant, le maintien des intérêts du Sultan qui la représente et des couches urbaines qui soutiennent sa légitimité. Etant donné que ces intérêts s'étendent à la campagne et surtout aux voies commerciales qui la traversent, le domaine de la *siba* est à conquérir, à soumettre aux lois de *charâ* et donc à intégrer au domaine du pouvoir effectif du Makhzen. Toutefois, le Makhzen, en cherchant l'imaginaire, le modèle idéal de la cité islamique comme il a été conçu par les savants des villes, se heurte souvent au réel, vécu empiriquement par les acteurs de la périphérie.

Le point de vue des acteurs ruraux

D'après une version d'un récit d'origine recueilli dans la vallée d'Ilmgert[135], tribu des Ida Ou Kensus dans l'Anti-Atlas central, un représentant du pouvoir central, *Lqayd* Abdallah Ou Bouzayd comme le récit le nomme, s'est installé dans un endroit proche de la source d'eau (*dar lâin)*, lieu commun aux habitants de la vallée. Il y a ramené des gens et des membres de sa famille. Or, ces derniers, par leurs pratiques, perturbent l'ordre de la vie sociale parce qu'ils jettent des cadavres de leurs bestiaux dans la source. Ils privent les habitants de l'eau et sa distribution sur les ayants-droit se trouve également perturbée. Ils mettent ainsi en danger les récoltes et privent les habitants de leur ressource principale. Le récit ne donne pas d'autres détails sur la durée de leur présence ni des réactions diverses des habitants. Il se contente d'indiquer qu'après la mort du représentant du Makhzen, qui n'a pas été remplacé, et l'expulsion desdits « étrangers », la vie sociale et les normes régulatrices des relations entre différentes localités de la vallée ont repris leur cours normal. Ce récit explique en effet que la concentration du pouvoir entre les mains d'un seul personnage met en danger l'équilibre social et que la prise en

[134] Cité par Ibn Zaydan, *Ithaf a'lam an-nnas bi jamal hadirat Maknas*, Rabat, Imprimerie Wataniya, 1929-1933, t. V, p. 80. La traduction française est tirée de, A. Laroui, *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain*, *op. cit.*, p. 165.

[135] Version recueillie en été 1998.

charge des affaires communes par les instances traditionnelles a permis le rétablissement de l'ordre et de l'équilibre.

Dans un autre texte en tachelhit, un informateur du berbérisant français Edmond Destaing délimite les frontières entre le *bled es-Siba* et le *bled el-Makhzen* par une distinction institutionnelle. Le pays Makhzen se caractérise par l'existence des « caïds qui dépendent du Sultan. Ce sont eux qui gouvernent le pays. » Par contre, Le pays dit *siba* est dénué de toute représentation makhzénienne. Les habitants désignent des représentants et s'autogouvernent en se référant à la fois à la coutume et à la loi islamique[136]. Ce texte, émanant d'un informateur local, associe le pays du Makhzen au pouvoir personnel d'un délégué du Sultan. Ce dernier gère seul les affaires communes et impose aux populations soumises sa propre loi. Par contre, le pays de la *siba* est lié au domaine où les représentants désignés par les différents lignages, *ineflas,* administrent des territoires précis, et à la coexistence de deux systèmes judiciaires, en l'occurrence la coutume et la loi canonique. De ce fait, la dissidence est le fait de groupes locaux qui défient l'autorité centrale et l'extension de sa mainmise sur les ressources et les moyens de leur existence. Ils entendent alors préserver leur contrôle sur les moyens de production et sur les mécanismes du maintien de l'ordre et de l'application du jugement.

Dans ce sens, la dissidence peut être regardée comme un élément essentiel à la structure sociale. Elle sert à préserver les fondements structuraux du maintien de l'ordre social dans les sociétés périphériques. Les groupes mobilisés n'entendent pas s'opposer à la constitution d'un pouvoir central légitime[137], mais ils réitèrent leur position singulière. Ils affirment leur attachement au patrimoine institutionnel garantissant leur équilibre social et économique. Considéré ainsi, le problème de la volonté de se maintenir à l'écart par rapport à la délégation de la gestion aux agents de l'Autorité centrale a poussé certains groupes locaux à faire de la reconnaissance de leur autonomie de gestion le préalable de la reconnaissance de cette autorité. C'est ainsi que les habitants de Figuig, dans le Sud-Est marocain, ont

---

[136] E. Destaing, *Textes berbères en parler des Chleuhs du Sous*, Paris, Geuthner, 1940-45, pp. 137-138. Voici l'original du texte en amazighe : « *tella tmazirt igan lemxzen, tella talli yegan ssiba. Tamzirt n lemxzen gis leqyud f ufus ugellid, nettni ay tehkamen x tmazirt ; willi ganin ssiba ur gisen ihkem yan, ar skaren ineflas, ar tehkamen ingerasen s lâurf nnesen d ccerâ*. »

[137] Dans son article sur la montagne de Deren et le pouvoir central, Ali Sadki Azayku apporte, d'après des lettres échangées entre différents acteurs politiques au XVI[e] siècle, que depuis l'introduction du chérifisme dans le paysage politique marocain comme condition essentielle de la légitimité politique, le problème de légitimité ne s'est plus posé comme argument fondant la résistance des groupes locaux. Il note que « l'idée qui attribue la légitimité du pouvoir aux seuls chérifs est déjà profonde chez les uns et les autres. Il serait très intéressant d'ailleurs de savoir dans quelle mesure ce facteur à refouler, chez les Imazighen de l'Atlas, même quand ils sont puissants, toute aspiration au pouvoir suprême », Ali Sadki Azayku, « La Montagne marocaine et le pouvoir central : un conflit séculaire mal élucidé », *op.cit.* p.61.

justifié leur opposition à la délégation de la gestion des affaires de leurs oasis au représentant proposé par le pouvoir central. Ali Soussi, émissaire de Hassan I, parti inspecter les confins algéro-marocains dans la deuxième moitié du XIXe siècle, signale dans son rapport l'attitude de ces habitants organisés en Ksour. Il écrit : « Quand on leur a demandé de se mettre d'accord sur la désignation du représentant du caïd Abdelmalek, ils ont manifesté un sentiment profond de refus et de mécontentement. Ainsi, nous les avons interrogés sur la raison de leur attitude. Ils ont dit : **«** Si les affaires de Figuig sont tombées dans les mains d'un seul homme, le pays risque de se perdre et de s'exposer à la conquête des mécréants. Une personne ne pourra pas gérer efficacement le bien commun **».** Nous avons alors accepté leur propos raisonnable. Et nous avons consigné que les affaires de Figuig et leur relation avec le *roumi* n'entreront pas dans les prérogatives du représentant makhzénien. Ce dernier se contenterait de sa présence au sein de la *jemâa*. Ainsi, ils ont accepté de reconnaître l'autorité du Makhzen »[138].

On peut donc logiquement et légitimement avancer l'idée que l'antagonisme des intérêts explique bien la durée historique du phénomène de la *siba* dans l'histoire marocaine. Celle-ci n'est plus simplement une révolte sporadique, ni même une contestation de la non-participation au pouvoir suprême, mais une nécessité exprimée et formulée de préserver la gestion des biens communs aux instances locales. En l'absence d'une véritable gestion et une répartition justifiée des impôts légaux collectés, certains groupes ont même tenté, aidés par la contribution des clercs locaux, à inscrire cette conception de l'organisation du pouvoir politique partagé selon la norme religieuse. Telle fut la position de Mohammad ben Ahmad El Manouzi, un lettré du Sud marocain, né dans la deuxième moitié du XIXe siècle et connu sous le nom de Bouzger. A cette époque, la région du Sud commence à intéresser le Makhzen. Les convoitises européennes ont poussé le Sultan Hassan I à vouloir la placer sous le contrôle du pouvoir central. Ainsi se sont succédé des expéditions pour soumettre les tribus locales. El Manouzi a raconté en détail certaines de ces campagnes impériales. Sans remettre en cause la légitimité politique ou religieuse du Sultan, l'auteur pose le problème cruel de la gestion des biens communs dans sa région natale. Il note au départ que « l'influence des Sultans prive la région des impôts légaux. Les acteurs locaux n'ont plus de pouvoir sur leurs territoires, et les écoles scientifiques deviennent ruines. Les Sultans ont l'habitude de collecter les impôts, les mettre dans leurs coffres avant de gagner leurs cités impériales : Leur Fès, leur Marrakech et les autres. Après, ils les

[138] Ali Soussi, *Muntaha an-nnuqqul wa mushtaha al-'uqul* (le plus probant des écrits et la passion des esprits), ms BG, D.633, p. 155. De plus, et comme le signale Germain Ayache, dans un article sur la fonction d'arbitrage du Makhzen, les tribus ont également besoin du Makhzen pour « maintenir entre [elles] une existence pacifique », « La fonction d'arbitrage du Makhzen », in *Actes du DURHAM*, *Bulletin économique et Social du Maroc*, 1978, p. 10.

gaspillent en traitant leurs femmes et leurs chevaux, sans se soucier de rien d'autre. Si jamais il leur arrive de songer à réaliser un projet, leur regard ne dépasse pas les limites de ces cités impériales où circulent leurs femmes, leurs esclaves, leurs enfants et leurs serviteurs. Ainsi, ils ne se soucient pas de tout ce qui touche les affaires sociales et religieuses de notre Souss »[139].

De là naît ce que El Manouzi appelle la révolte des ruraux, ce droit à revendiquer une compensation palliant à l'absence d'une gestion équitable. La nécessité de la désobéissance est alors liée à tout le système social de la société rurale. En effet, puisque le système politico-social est fondé sur la gestion locale, il est normal que les lettrés, soumis aux exigences de cet appareil, défendent cette position. A en croire le même auteur, ceux-ci ont donné, au moment d'une campagne militaire makhzénienne sous le règne de Abdelaziz au début du siècle dernier, « leur avis favorable au devoir de défense après avoir pris en considération l'iniquité et les dégâts que peuvent causer les soldats du Makhzen »[140]. Que pourrons-nous retenir des différentes positions exposées ? Il n'est pas inconsidéré d'affirmer que la totalité de ces réactions s'inscrivent dans la défense d'un droit au contrôle des espaces vitaux de la vie sociale et politique des communautés rurales. Celles-ci, conscientes des dangers de la délégation de cette fonction fondamentale aux représentants insoucieux et souvent ignorants des réalités locales, essayent par tous les moyens possibles, y compris la résistance armée, d'éviter leur propre ruine. Elles tiennent aux conditions de leur continuité et reproduction. Pour elles, la reconnaissance d'un pouvoir suprême et essentiellement religieux n'implique pas automatiquement la délégation de la gestion à ses instances.

L'apport d'El Manouzi à l'étude des rapports ambigus entre pouvoir central et unités locales nous semble particulier. En posant le problème de la distinction entre reconnaissance de légitimité et soumission au pouvoir effectif, il inscrit ces rapports dans le cadre des nécessités du système social rural. Ses conclusions sur les articulations entre la gestion et la révolte construite et légitimée demeurent l'une des intuitions fructueuses sur ce phénomène. Il cherche, à travers l'insistance sur l'importance de la gestion locale, à rattacher les questions relevant du domaine

---

[139] Mokhtar Soussi, *al-Ma'sul* (le mielleux), Casablanca, an-Najah al-Jadidah, 196O-61, t. III, p. 278.

[140] *Ibid.*, pp. 255-266. El Manouzi écrit aussi que les clercs croient que « la résistance contre les soldats du Sultan est aussi importante que la guerre sainte déclarée contre les étrangers », *Ibid.,* p. 278, et rapporte cet avis juridique de certains clercs de Souss : « Si le Makhzen est inique, le respect de l'allégeance n'est plus un devoir », *Ibid.,* p. 264. Une opinion que d'autres doctes ne partagent pas. Ainsi, pour le Cheikh al-Ilghi : « Le Makhzen est toujours un bien pour les populations, même quand il est injuste. L'iniquité organisée d'un seul vaut mieux que l'anarchie qui déclenche des flots de discordes », cité par Laroui, *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain*, *op. cit.*, p. 166.

de ce que « l'irrédentisme juridique » nomme la dissidence aux exigences de l'intérêt général.

En somme, l'opposition entre le pouvoir central et les unités locales est d'ordre structurel. Les deux catégories Makhzen/*siba*, tenues pour l'antithèse marocaine, ne se rapportent pas à des réalités immuables et ne désignent pas des frontières étanches. Ce qui compte dans cette antithèse, ce n'est plus l'opposition qu'elle appelle, mais la différence des modes de gestion qu'elle implique. De ce fait, il est légitime de faire une distinction entre l'espace de la gestion locale qui correspond au domaine des structures sociales traditionnelles et l'espace qui dépend des représentants du Makhzen. Chaque espace correspond ainsi à un type particulier d'organisation sociale et, partant, d'un mode particulier de gestion des institutions de la culture savante. Quelles sont donc les institutions prévalant dans chaque espace et comment s'organise la gestion de la culture savante à l'intérieur de chacun d'eux ?

Chapitre III
Espaces clivés et gestion des biens culturels

1. Espace Makhzen et entretien des institutions culturelles

Dans son livre consacré à l'histoire contemporaine du Maroc, R. Le Tourneau souligne que ce pays est un terrain d'élection pour une étude de la juxtaposition de plusieurs types d'organisation sociale. Ces types « coexistaient côte à côte, sans presque exercer d'influence réciproque l'un sur l'autre »[141]. Si l'espace dit Makhzen, nous l'avons vu, s'étend comme une structure prétendant à la représentation de la forme normative du pouvoir politique, la gestion de la culture savante ne peut qu'être déléguée au personnel associé à la gestion des « biens du salut », suivant le terme de Max Weber. Toutefois, l'espace Makhzen ne forme pas un cadre territorial délimité où s'exerce la souveraineté politique effective du Sultan, il correspond, en terme de fonction, à un espace discontinu, constitué essentiellement de villes et de territoires limitrophes, où la gestion des biens communs revient aux fonctionnaires du pouvoir central ou à ceux qui gravitent autour d'eux.

Le Makhzen

Il est intéressant de souligner la distinction entre le Makhzen, en tant qu'administration[142], et l'espace Makhzen, en tant que domaine où s'exerce l'autorité religieuse et politique du Sultan. Par sa racine lexicale, le Makhzen désigne le magasin où l'on dépose l'impôt légal et s'applique, de ce fait, à l'aspect purement fiscal de l'extension de l'Empire musulman. D'après Michaux-Bellaire, « le mot aurait été employé pour la première fois, dans un sens officiel, au IIe/VIIe siècle, pour désigner un coffre de fer où Ibrahim ibn al-Aghlab, *amir* de l'Ifrikiya, enfermait les sommes d'argent provenant des impôts et destinées au calife 'abbaside de Baghdad »[143]. L'évolution de la pratique du pouvoir en Afrique du

---

[141] R. Le Tourneau, *Histoire du Maroc moderne*, Publication de l'université de Provence, 1992, p. 16.

[142] Elle est constituée essentiellement, d'après A. Laroui, du corps de l'armée et de la bureaucratie, *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain, op. cit.*, p. 81.

[143] Michaux-Bellaire, article « *Makhzan* », *Encyclopédie de l'Islam*, p. 131. Pour plus d'information sur la structure, le fonctionnement et l'histoire du Makhzen, voir : E. Levi-Provençal, *Documents inédits d'histoire almohade*, Paris, 1928 ; A. ez-Zayyani, *Le Maroc de 1631 à 1812*, Traduit par Houdas, Paris, 1886 ; Akansous, *al-Jaysh al-'aramram fi dawlati mawlana 'ali as-Sijilmasi*, Fès, édition lithographique, 1918 ; Ibn Zaydan, *al-'izz wa sawla fi ma'alim nidham ad–dawla,* Rabat, Imprimerie Royale, 1962 Pidon de St Olan, *Estat présent de l'Empire du Maroc*, Paris, 1699 ; *Voyage de Ali bey el-abbassi*, Paris, 1814 ; J. Erckmann, *le Maroc moderne*, *op. cit.*, 1885 ; Henri de la

Nord a fini par en faire une organisation complexe. Dans le cas marocain et pour citer le même auteur, « ce n'est qu'au Ve/XIe siècle, sous la dynastie des Almoravides et le règne de Ya'coub b. Tashfin qu'on peut trouver l'ébauche d'un Makhzen qui ne s'est réellement dessiné que sous les Almohades »[144].

Les rapports avec l'Andalousie, accentués sous le règne des Wattasides, ont apporté d'autres éléments nouveaux, essentiellement, par la création de nouveaux emplois protocolaires à la cour impériale. Aussi, le contact avec l'Europe, à partir de la première moitié du XIXe siècle, ne s'est pas effectué sans apporter des changements dans la structure pyramidale du vieux Makhzen. Ainsi et sous le règne de Muhammad ben 'Abdallah, un ministère des affaires étrangères, *wazir al-bahr*, est créé pour s'occuper de tout ce qui vient par la mer, ainsi qu'un poste de représentant du Sultan (*naib as-Sultan*) à Tanger. Ce dernier s'est spécialisé dans les relations avec les représentants consulaires des puissances européennes. Le même Sultan, compte tenu des exigences du traité commercial anglo-marocain de 1856, s'est trouvé dans l'obligation de créer un nouveau portefeuille, celui de vizir des finances, *amin al-umana*.

La structure du Makhzen n'a atteint sa plus complète configuration que sous le règne d'Hassan Ier (1873-1894), considéré comme le dernier grand monarque de l'Empire chérifien. Il est composé, à cette époque, du Sultan, du grand vizir, du ministre de la mer, du ministre de la guerre, appelé *'allaf*, du ministre des finances, appelé *amin al-umana* (chefs des réceptionnistes) et du secrétaire des réclamations (*katib as-shikayat*) ; auxquels s'adjoignaient un groupe de secrétaires[145] et des agents qui s'occupaient de l'ordre interne de la cour impériale, comme le *hajib* (chambellan), le *caïd al-mishwar* (gérant de la cour du palais, le *mishwar* dérive de *shawara*, qui signifie en arabe consulter, pour symboliser par son appellation même la base normative du pouvoir en islam fondé sur la *shura*, la consultation), un maître des écuries, responsable de l'*afrag* royal[146], et les responsables du domaine

---

Martinière, « le Sultan du Maroc et son gouvernement », *Revue française de l'Etranger et des Colonies*, II (1885), pp. 282-285 ; De Foucault, *Reconnaissance au Maroc, op. cit.* ; L. De Campon, *le Sultan Mouley Haçen et le Makhzen marocain*, Paris, 1888 ; G. Veyre, *Dans l'intimité du Sultan*, Paris, 1905 ; R. Maudurt, « le Sultan et la cour », *Afrique française*, 1906, p. 335 et Mustapha Chabi, *l'Elite mkahzénienne au Maroc du XIXe siècle (en arabe)*, Rabat, Publications de la FLSH de Rabat, 1995.

144 Michaux-Bellaire, « *Makhzan* », *op. cit.*, p. 132.

145 A cette époque, les secrétaires étaient partagés entre six diwans, chacun comprenait de 20 à 60 katib-s, Laroui, *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain*, *op. cit.*, p. 88.

146 *Afrag* se réfère ici à l'espace réservé au Sultan dans un campement durant les périodes des *méhellas* (campagnes). Il dérive du verbe *freg* qui signifie clôturer, faire une clôture. Dans certaines régions berbérophones, le terme a d'autres significations. En Kabylie, il se réfère, selon Tassadit Yacine, à la lignée, l'ensemble des personnes qui vivent dans l'*afrag* qui désigne aussi la cour intérieure de la maison (information personnelle). Dans le Sud-Est marocain, *afrag*

domestique et intime du Sultan (gens des ablutions, gens du lit et les '*arifas*, femmes sages et expérimentées qui enseignaient la bonne conduite aux femmes du Sultan). L'armée, elle, est formée de soldats engagés qu'on appelle guich et des *nouabs* (cavaliers temporaires fournis par les tribus). Elle dépend directement du Sultan qui désigne le *'allaf* pour s'occuper de leur charge matérielle et les chefs des divisions (caïd *mya*, caïd *rrha*…). Quant à la bureaucratie, elle gravite autour des vizirs et est installée dans les *beniqas* (petites salles sombres) de la cour impériale. Elle n'a aucune espèce d'autorité. Elle se contente d'exécuter les ordres du Sultan, considéré comme le maître des sujets et des biens. Parfois, le Makhzen se déplace lors des campagnes livrées contre les tribus dissidentes. Il se constitue de ce fait dans chaque campement autour de l'*afrag* royal, son espace privé entouré de tentes. Ainsi, le Makhzen ne peut pas être regardé comme un organisme autonome ou avec des prérogatives déterminées. Il s'agit plutôt d'une entité homogène et domestique dépendant complètement de la volonté absolue du monarque.

Espace et structures

Le Makhzen, en tant qu'administration centrale, ne couvre pas tout l'espace dit Makhzen. Laroui constate à cet effet qu'il « est loin d'être un centre d'organisation, de rationalisation de la vie civile »[147]. Toutefois, il existait « depuis longtemps une administration urbaine structurée autour du caïd-gouverneur, du *cadi*, du *muhtasib*, du *nadhir*, des *amin*-s »[148]. Mais, ces responsables, désignés et contrôlés par le Sultan, agissent sous son ordre. C'est en ce sens que celui-ci est impliqué dans la gestion des biens communs aussi bien religieux que temporels. Le caïd-gouverneur est son représentant dans les villes, les provinces et les tribus makhzénisées. Entouré d'un *cadi*, de *nadhirs* et de secrétaires, ils constituaient ensemble un Makhzen en miniature. La fonction du caïd-gouverneur consiste à informer le Sultan de tout ce qui se passe dans sa province, de mettre en œuvre les politiques décidées et de veiller à la collecte des impôts et au recrutement des soldats (*nouabs*). Il peut également organiser des *meḥallas* locales pour faire régner l'ordre dans son territoire. Il est représenté au sein des tribus par des caïds. Ces derniers se contentent de l'informer, en tant que *Khalifa du Sultan,* des incidents survenus dans

est employé pour désigner l'enclos réservé au bétail et pour décrire l'interdiction d'alliance entre deux individus. Dans ce sens, il est souvent utilisé sous une forme féminine, *Tafergant,* Cf. Marie-Luce Gélard, « Modifications et ajustements événementiels des parentés électives dans le Sud-Est marocain », *Awal*, Cahiers D'Etudes berbères, Paris, Edition de la Msh, n° 29, 2004, p. 60-61.

147 Laroui, *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain*, *op. cit.*, p. 117. Une opinion que Hajoui, grand dignitaire makhzénien dans la première moitié du XX^e^ siècle et l'un des moins conservateurs des intellectuels marocains, ne partage pas. Il avance qu'une ébauche d'un ordre civil a existé dans les villes marocaines grâce au *chraà*, *Ibid.*, p. 117.

148 *Ibid.*, p. 115.

la tribu. Cette administration régionale représente la face séculaire du gouvernement marocain.

Toutefois, dans ces relations avec les gouverneurs[149], les différents Sultans ne cessèrent de rappeler la référence normative de leur fonction politique. Abd al-Rahman écrivit-il, pour affirmer la signification légitime de son règne, dans une circulaire aux gouverneurs : « Sans religion, que le monde ne fut point ! … Nous n'avons jamais entendu qu'un gouverneur ait mis en prison un homme pour manquement à la prière, alors que ce serait la cause la plus légitime de châtier quelqu'un »[150]. Il demanda également à son vizir Ibn Idriss de compiler un précis de droit coranique en vue de le distribuer aux gouverneurs[151]. Si ces attitudes expriment une volonté d'adapter la politique adoptée aux prescriptions de la loi normative, elles cachent une autre réalité. C'est que la politique du Makhzen n'a pas cessé de se développer vers une pratique plus profane[152], exprimant déjà le dédoublement de la politique et de la structure du pouvoir institutionnalisé sous le Protectorat français. Ces hommes, appartenant en général à la famille du Sultan en exercice, n'ayant pas de formation scientifique suffisante, et désignés comme ses représentants dans les cités et les territoires proches ou lointains, gouvernent, sans mauvaise conscience, avec les lois coutumières héritées de l'histoire politique du pays. Par ailleurs, le *muḥtasib*, le *cadi* et les *nadhirs* se chargent des affaires touchant au domaine religieux. Le *muḥtasib* est chargé de surveiller les corporations et de contrôler les poids, les mesures, les prix et les monnaies. Il est le vigile des mœurs normatives. Le *cadi*, quant à lui, est le gardien de l'espace religieux censé être le centre symbolique du Sultanat/Makhzen. Il est le défenseur de la loi islamique. Il veille aussi au respect de ses valeurs et au bon fonctionnement des institutions, en ayant pour fonction la perpétuation et l'élargissement de sa diffusion. Il doit, pour assurer cette dernière fonction, être épaulé par le *nadhir*. Celui-ci contrôle les biens *habous*, partage leurs revenus sur toutes les institutions culturelles et religieuses de la ville et sur les hommes de la science et du culte. Cette répartition des tâches est propre à l'espace urbain. La délégation répartie des pouvoirs permet à chaque groupe ou à chaque corps professionnel de conserver une certaine autonomie du champ particulier par rapports aux autres ordres et par rapport au gouvernement. Dans l'espace rural soumis à l'autorité centrale, le pouvoir est entre les mains d'un

[149] Le Sultan désignait aussi des *Khalifa*s dans les grandes villes comme Marrakech, Taroudant, Fès…

[150] Cité par A. Laroui, *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain, op.cit.,* p. 113.

[151] *Ibid.*, p. 113.

[152] Michaux-Bellaire remarque que « sans doute, la base restait toujours religieuse, mais l'application le devenait de moins en moins, et la juridiction civile des ka'ids et du Makhzen remplaçait de plus en plus la justice du shar' rendue par les kadis qui finissait par être confinée dans les affaires relatives au statut personnel et à la propriété immobilière », « Makhzen », *op. cit.*, p. 134.

seul représentant. Celui-ci constitue autour de lui une structure Makhzen en miniature. Mais laissons de côté toutes les articulations des pouvoirs dans l'espace Makhzen, et essayons de voir comment s'organise la gestion de l'institution culturelle ?

La gestion des institutions culturelles

La répartition des charges sur des agents différents reflète la compartimentation de cet espace. De ce fait, sa structure sociale se caractérise par la juxtaposition de fonctions et de groupes particuliers. Mais, structurée autour de la personne du Sultan, chacun peut se reconnaître dans l'un des aspects que recouvre la position multifonctionnelle de ce dernier. Il constitue, pour dire comme Laroui, « un point de ralliement »[153]. Etant à la fois administrateur, chef des armées, imam, chérif, grand *cadi* et maître des domestiques, le Sultan peut représenter au niveau symbolique ou réel les différents groupes et fonctions nécessaires au fonctionnement du pouvoir central. Sa position au sommet de la structure pyramidale du Makhzen lui permet de veiller à la gestion de l'institution culturelle. Le Sultan est le grand *cadi* ou le *cadi* des *cadi*s. Il est aussi commandant des croyants. Il est ainsi responsable des trois agents autour desquels s'organise la gestion des biens religieux : le *cadi*, les maîtres-enseignants et les *nadhirs*.

Et pour mieux comprendre les différentes articulations de la gestion culturelle, intéressons-nous à la ville de Fès. Il importe dès l'abord d'opérer une première distinction entre enseignement supérieur et enseignement primaire, car ils constituent les niveaux fondamentaux de la formation. L'enseignement primaire est dispensé au sein de l'oratoire du quartier et assuré par un lettré engagé (*faqih musharit*). Il n'est toutefois pas couvert par les biens *ḥabous*. Seules les familles dont les enfants poursuivent des cours d'apprentissage de l'alphabet arabe et du Coran paient le maître, en monnaie ou en nature. En échange de l'enseignement dispensé, il reçoit différents présents, cadeaux et dons de la part des élèves et de leurs familles. Aucun prix déterminé n'est fixé à l'avance. Son bien-être dépend alors de la générosité des familles concernées. Il est de ce fait moins inséré dans la structure des relations sociales.

Par ailleurs, la Qarawiyyin, qui a monopolisé l'enseignement supérieur à la fin du XIX^e^ siècle, s'est constituée en école de formation des fonctionnaires et des légistes de l'Empire. Elle est devenue, selon Abdelhadi et-Tazi, « la chaire du Royaume » où se forment « les cadres, les grands savants et les juristes qui exerçaient à Fès ou ailleurs »[154]. Elle bénéficie donc de la bienveillance impériale. Mais, au-delà de ce haut patronage, le Sultan ne s'implique pas directement, en dehors de l'apposition

[153] A. Laroui, *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain, op.cit.*, p. 124.

[154] Abdelhadi et-Tazi, *Jami' al-Qarawiyyin, al-masjid wa ljami'a bi madinat Fas* (Al-Qarawiyyin, la mosquée et l'université à Fès), Beyrouth, Dar al-kitab al-lubnani, 1972, t. I, p. 13 et 14.

de son sceau sur les *dahirs* désignant les professeurs titulaires, dans la gestion interne de cette université. Il délègue cette fonction au *cadi* de Fès. Le Tourneau note à ce sujet qu'elle « est placée sous le contrôle du grand *cadi* de Fès ; c'est lui qui proposait à l'approbation du Makhzen la nomination des professeurs, c'est lui qui contrôlait leur activité, surtout dans l'ordre doctrinal ;… (et) gérait le budget de l'université »[155].

Quant à son organisation interne, elle entre dans les attributions du corps enseignant. Celui-ci désigne, parmi les professeurs, un chef du chapitre, *cheikh al-Jama'a*[156]. Il est choisi en fonction de son âge et de son savoir. Sans influencer le déroulement des cours, il peut, par une relative autorité morale, incliner certaines décisions décisives et faire prévaloir certaines candidatures aux postes de professeur titulaire ou la promotion aux classes supérieures de ceux en exercice. Les cours, leurs horaires et les oeuvres maîtresses programmées sont librement fixés par le professeur. Maintenant, il s'agit de savoir comment un candidat à cette fonction parvient à se faire nommer.

Si un étudiant, ayant reçu sa licence *Ijaza*, est intéressé par l'enseignement, il postule au poste d'enseignant stagiaire. Il commence par donner son cours dans un coin de la mosquée sans aucun traitement. S'il ressent une certaine aptitude à enseigner, ou s'il se situe dans une lignée scientifiquement ou politiquement influente, il entame les démarches nécessaires au recrutement. Au début, il sollicite l'avis des professeurs titulaires. Ceux-ci lui délivrent un certificat où il est consigné que les cours du jeune professeur sont bien suivis et qu'il est apte à enseigner à l'université. Ce document lui permettra ensuite de pouvoir solliciter du Sultan l'approbation de sa nomination en tant que professeur titulaire[157]. Les professeurs

---

[155] R. Le Tourneau, *Fès avant le protectorat. Etude sociale et économique d'une ville de l'Occident musulman,* Casablanca, SMLE, 1949, p. 456. Il souligne également que « jusqu'au milieu du XIX[e] siècle, il n'y avait qu'un seul *cadi* dans la médina de Fès, qui non seulement rendait la justice aux habitants de la ville, mais, en qualité de *cadi* suprême, « *cadi* des *cadi*s » nommait les *cadi*s de tout le pays soumis, dirigeait l'université des Kairaouanais, et avait la main haute sur les biens religieux de la ville », *La Vie quotidienne à Fès en 1900,* Paris, Hachette, 1965, p. 46. Il est secondé dans ses fonctions par des *'adouls* et *nadhirs*.

[156] Laroui le qualifie de maître direct ou indirect de tous les doctes vivants, *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain*, *op. cit.*, p. 195. Il note ailleurs que « le *shaikh al-jama'a,* celui que son âge et ses connaissances avaient imposé comme le maître de toute une génération, soit directement soit par le moyen de l'*ijaza*, jouait le rôle de chef de la corporation. Il influençait le choix des *cadi*s, des *khatib*s, il facilitait les promotions, les débuts de carrière, etc. », *ibid.*, p. 101.

[157] Le Tourneau a témoigné de cette démarche au début du siècle dernier. Il note que le stagiaire « pouvait solliciter sa nomination comme professeur titulaire ; à cet effet, il demandait le témoignage de plusieurs professeurs en exercice qui déclarait que son cours était assez fréquenté pour qu'on pût le nommer. Il fallait alors faire parvenir le témoignage au Sultan, soit par l'intermédiaire d'un ami bien placé, soit en l'accompagnant d'une supplique en vers

peuvent ainsi jouer un rôle important dans la carrière de leurs élèves. Certains, confortablement introduits au palais, peuvent faire des démarches en faveur des élèves placés sous leur protection. Dès que le candidat a obtenu l'avis favorable du Sultan, il a pour obligation de transmettre le document au *cadi* de Fès. Ce dernier ordonne alors au *nadhir* des *habous* d'inscrire le nouveau nominé dans le registre des professeurs titulaires de la Qarawiyyin. Il reçoit alors au début de sa carrière le traitement réservé aux professeurs de la quatrième classe. Le corps enseignant était réparti en quatre classes[158]. En s'appuyant sur les travaux de l'historien Ibn Zaidan, Laroui[159] a donné les chiffres suivants à propos du nombre de professeurs :

	Vers 1830	En 1906
1er classe	48	22
2eme classe	42	22
3eme classe	335	28
4eme classe		29

Chaque professeur reçoit des *habous* une pension annuelle. Il consiste en un costume, un taureau, une charge de blé et soixante litres d'huile. Mais tous les professeurs ne bénéficient pas du même traitement. Comme il existe une hiérarchie de classes, il y a aussi une différence de traitement. En 1906, note encore Laroui, « (Date où le trésor était bien appauvri), ils recevaient, chacun selon la classe à laquelle il appartenait : 1200, 800, 400 ou 200 kg de blé, les non-enseignants ayant droit à la moitié de ces chiffres »[160]. En outre et à l'occasion des fêtes religieuses, le Sultan offre des présents au corps enseignant. Le Tourneau rapporte qu'ils consistaient en un cadeau en argent de 1 à 4 douros selon la classe du professeur[161]. Le passage d'une classe à une autre s'effectue dans le cadre de la

adressée à un vizir pour obtenir sa protection », *La Vie quotidienne à Fès en 1900*, *op. cit.*, p. 155. Même témoignage dans M. Sijelmassi, *Fès. Cité de l'art et du savoir*, Paris/Courbevoie, ACR Editions, 1991, p. 251-252, ce dernier rapporte que sous Abdelaziz, la nomination des professeurs se fait par un dahir adressé au *cadi*, *ibid.*, p. 252. Voir également, Péreité, « Les Medersas de Fès », *Archives marocaines,* XVIII, 1912, p. 315.

158 Péreite avait dénombré cinq classes, « Medersas de Fès », *op. cit.*, p. 324. Une opinion que ne partage pas Laroui. Le nombre que celui-ci donne, en appuyant son opinion sur les travaux du chroniqueur de la dynastie alaouite Ibn Zaidan, me paraît plus plausible, *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain*, *op. cit.*, p. 100.

159 *Ibid.*, p. 100.

160 *Ibid.*.

161 R. Le Tourneau, *La Vie quotidienne à Fès en 1900*, *op. cit.*, p. 157.

cooptation qui caractérisait le champ culturel urbain[162]. Péreité rapporte pour qu'un professeur « passe d'une classe à une autre plus élevée, il fait faire par les [Ulémas] une nouvelle *shihada* (attestation) attestant qu'il est un bon *moudaris* (enseignant) et qu'il mérite de faire partie d'une classe supérieure »[163].

Un *alem* bénéficie d'une pension tout au long de sa vie. Elle n'est suspendue qu'à sa mort ou s'il exprime une opinion hostile au pouvoir central. En effet, malgré l'autonomie relative du champ culturel, le corps enseignant, en échange des fonctions occupées et contrôlées par le Makhzen, devait « faire épreuve de loyalisme à son égard »[164].

L'institution culturelle a donc besoin pour son maintien d'une assiette matérielle destinée à l'entretien des locaux et au traitement du personnel : enseignants, agents de gestion, de contrôle et d'exécution. Si, dans l'espace rural, comme on le verra plus loin, cette assiette consiste en une participation effective et permanente des structures sociales, dans l'espace Makhzen, et en particulier à Fès, elle est fondée sur les biens *habous* (ou *waqf*) constitués à travers l'histoire, et sur la répartition de leurs revenus sur l'ensemble des édifications culturelles et religieuses : Mosquées, medersas, marabouts, etc. Les *habous* sont constitués par toute une gamme de boutiques, de champs, d'arbres fruitiers, de locaux commerciaux et d'ateliers d'art artisanal. Il existe des *habous* particuliers, réservés uniquement à une mosquée ou à un marabout, et des *habous* dont peuvent bénéficier des lieux de science ou de sainteté non déterminés. Des actes notariaux fixent les biens « arrêtés » et les institutions ou rites auxquels ils sont destinés[165]. Les *habous* de la Qarawiyyin sont divisés en quatre sections. Des *habous* propres à la Qarawiyyin, des *habous* des

---

[162] Le Tourneau remarque que « le système de recrutement était celui de la cooptation, sanctionné par le Makhzen », *Fès avant le protectorat*, *op. cit.*, p. 459, voir aussi, Laroui, *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain*, *op. cit.*, p. 101.

[163] Péreité, « Médersas de Fès », *op. cit.*, p. 322.

[164] Le Tourneau, *La Vie quotidienne à Fès en 1900*, *op. cit.*, p. 157, et sur l'ambiguïté de la position des lettrés, voir les développements dans Laroui, *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain*, *op. cit.*, pp. 101-103.

[165] Pour avoir une idée de comment s'organisait la constitution d'un bien *habous*, je rapporte cet acte du Mérinide Abous Faris. Après avoir ordonné la construction de la mosquée de Fès Jdid en 798 de l'Hégire, des biens ont été désignés être les biens *habous* de ce nouvel édifice. Lévi-Provençal a déchiffré l'inscription commémorant cet acte. Il y est inscrit : « Allah soit loué ! A ordonné la constitution de cette mosquée bénie notre Maître le Sultan, l'Emir des Musulmans *El Musta'in billah* Abous Faris…Et cela en vue de la récitation du livre glorieux à raison de deux récitations complètes par semaine, par la bouche de lecteurs engagés annuellement parmi les gens d'El Qarawiyyin. Il a désigné dans ce but…douze talibs excellant dans la récitation du Coran et le sachant bien par cœur, chacun ayant son temps de récitation déterminé. Chacun d'eux recevra mensuellement soixante *dirhems* d'argent provenant des *habous* constitués à cet effet. », Annexe au livre de Boris Maslow, *Les Mosquées de Fès et du Nord du Maroc*, Paris, Publication de L'IHEM, Tomme XXX, , 1937, p. 176.

medersas, ceux des mausolées et ceux du pain (*Habous el-khobz*)[166]. Ils sont placés sous le contrôle du *cadi* de Fès qui se charge du contrôle du superviseur, *nadhir*, de la Qarawiyyin. Il désigne aussi des *sous-nadhir* pour l'exécution des tâches que couvre l'institution des *habous* : évaluation des besoins et répartition des revenus sur l'ensemble des fonctions et des lieux dépendant de ses fonctions. Ainsi, chaque medersa ou mosquée a son propre *sous-nadhir* désigné, après approbation du *cadi*, par celui de la Qarawiyyin. Les *Habous* est une institution centralisée et dirigée par le *Cadi* qui est, en effet, le grand responsable des biens religieux de la ville et, par extension, il est le délégué de l'autorité spirituelle du Sultan. Il est en un sens son ministre des affaires religieuses. Par ailleurs, les étudiants hébergés dans les medersas (devenues à la fin du XIX^e^ siècle après la concentration de la fonction enseignante à la Qarawiyyin uniquement des lieux de résidence pour étudiants étrangers, appelés *Afaqiyyin*) élisent un intendant pour les représenter auprès du *sous-nadhir*.

Ceci étant, on peut affirmer que la structure et la forme du champ culturel urbain dépendent du comportement de ses agents, du fonctionnement des institutions dans lesquelles il s'organise et de ses relations avec le pouvoir central, incarné par le Sultan et ses fonctionnaires. Bien que les *habous* qui constituent son assiette matérielle, peuvent lui permettre, en tant que biens collectifs et historiquement inaliénables, de jouir d'une liberté relative, le fonctionnement interne (en particulier le système du recrutement et de promotion) et les exigences de la légitimation dont le pouvoir a toujours besoin pour s'affirmer, le condamne à être une structure dépendante de ce pouvoir[167]. Parler donc de l'espace Makhzen et de la culture savante urbaine c'est essentiellement parler d'une manière particulière du maintien et de l'entretien de la culture savante. Qu'est-ce qui caractérise, à l'opposé, sa gestion dans l'espace rural ou l'espace de la gestion locale ?

2. La gestion des institutions culturelles rurales

Structures sociales tribales

La présentation des niveaux de l'organisation sociale traditionnelle est nécessaire à la compréhension des méthodes et des structures qui gèrent l'institution culturelle. Différents modèles ont été expérimentés pour étudier les structures sociales dans l'espace rural marocain. Le modèle socio-historique, représenté par Laroui, présente des lacunes insurmontables. Il surestime la fonction légitime et organisationnelle du Makhzen sans faire place aux autres structures sociales ou politiques, à savoir le clan et la zaouïa. Il néglige de ce fait les fonctions et les

[166] Péreité, « Medersas de Fès », *op. cit.*, p. 297.

[167] Dès l'établissement du Protectorat, la Qarawiyyin a connu des réformes profondes qui aboutiront, après l'Indépendance, à la constitution d'une université, au sens moderne du terme, des sciences de religion et de la philologie arabe (*kulliyat as-shari'a wa llugha al-'arabiyya*).

niveaux de l'organisation sociale rurale. Le fait tribal n'est pour lui qu'un phénomène induit. En se réfugiant, à la fin du XIXe siècle, dans son aspect politico-guerrier, il est condamné à sa propre disparition ou à s'exposer à des projets de récupérations imminents.

Pour sa part, le modèle segmentaire, même s'il est inopérant quand il s'agit de rendre la position du système tribal dans l'histoire et la société globale, « rend plus intelligible le processus de stratification tribale »[168]. Toutefois, en maintenant dans le cadre de la tribu la notion fondamentale de segment final, il néglige les structures élémentaires de la société[169]. En effet, en mettant en avant les éléments régulateurs de l'ordre au niveau des formations larges (l'*ikhs*, la tribu), et le pouvoir religieux des saints comme complément nécessaire au gouvernement laïque des représentants lignagers, il ne peut pas rendre compte des différentes strates de l'organisation sociale. De son côté, Montagne, en partant de l'observation des structures à fonction purement politique, comme la fraction et ses alliances circonstancielles (tribu et ligues tribales, appelées *leffs*), est également passé à côté des structures de base de l'organisation sociale traditionnelle. Pourtant, il n'en nie pas l'existence. Il note par exemple que « le *moudaâ* formé de plusieurs hameaux est une unité sociale active, ainsi qu'il arrive dans la plupart des vallées du Haut-Atlas, les chefs de tous les foyers des hameaux (*tadcert*) qui le constituent délibèrent en commun pour régler les détails de la vie »[170]. Mais, influencé par les conditions de production de son travail, il centre son analyse sur le conseil du canton, *taqbilt*. Suivant ses propres termes, celui-ci est « l'institution essentielle de la petite république autonome d'un canton berbère »[171]. Montagne a enquêté dans le Haut-Atlas et dans le Souss durant une époque de crise, une période où les formations sociales larges ou circonstancielles comme le canton et la tribu sont les plus mobilisés et, de ce fait, il n'a observé que ces structures de circonstance. Mais en n'allant pas jusqu'au bout de son investigation, il a pris une structure circonstancielle pour une structure de base.

Il faudra attendre le travail de terrain d'André Adam dans l'Anti-Atlas marocain, à une époque où la mobilisation des formations larges s'atténue après les opérations

---

168 A. Khatibi, *Maghreb pluriel*, *op.cit.*, p. 109

169 Ali Amahan note dans, *Mutations sociales dans le Haut-Atlas*, *op. cit.*, p. 52, que Gellner, en considérant le lignage comme unité sociale et politique, est loin de déterminer les unités de base de l'organisation sociale dans le monde rural.

170 Montagne, *Les Berbères et le Makhzen*, *op. cit.*, p. 219. L'auteur dit ailleurs qu' « en réalité, ce n'est pas exactement le hameau qui forme cette unité (la petite unité sociale), c'est le *moudaâ*. Les Berbères appellent ainsi le plus petit groupe qui possède une *jemâa*, le plus souvent tous ses habitants vivent dans un seul village, mais parfois aussi dans deux ou trois hameaux rapprochés les uns des autres », « l'Aghbar », in *Hespéris*, 1927, p. 11.

171 *Les Berbères et le Makhzen*, *op. cit.*, p. 220.

de soumission des tribus, pour orienter les études anthropologiques sur le Maroc vers la compréhension des structures de base de la société rurale[172]. Dans un article sur la maison et le village dans quelques tribus du Sud marocain, il remarque que « ceux qui ont étudié les sociétés berbères de l'Anti-Atlas ont été frappés par leur morcellement accru et comme d'une espèce d'« atomisation » des groupes humains. Non seulement la confédération et la tribu ont perdu depuis longtemps toute cohésion et toute existence, mais la *taqbilt* elle-même, qu'on nomme parfois, à tort selon moi, la fraction, a souvent cédé le pas au village comme unité politique élémentaire »[173].

En prenant en considération les transformations perpétrées au Maroc après l'intervention française, il a pu saisir cette réalité qui a longtemps échappé aux premiers chercheurs coloniaux. De ce fait, il a réussi, par l'établissement d'une distinction entre les différentes fonctions attribuées à chaque niveau de l'organisation sociale, de poser pour la première fois le problème des structures de base et des structures circonstancielles. Adam isole deux niveaux de structures sociales. D'un côté l'assemblée de village qui, ne décidant pas des affaires d'ordre politique comme la paix et la guerre, « règle paisiblement les humbles affaires de la vie du village »[174]. De l'autre côté, l'assemblée ou la *jemâa* de la *taqbilt*. Celle-ci qui ne se forme que dans des circonstances particulières et qui se constitue des différents représentants des assemblées de villages règle en particulier les questions relatives à « la guerre et (à) la paix »[175]. Elle répond donc à une conjoncture déterminée. De ce fait et après la soumission des communautés rurales au « Makhzen des Français », l'auteur affirme qu'elles « n'avaient plus de raison d'être, elles ont disparu »[176].

---

[172] Ce facteur a échappé à Berque pourtant très attentif aux articulations profondes de la structure dans les hautes vallées de l'Atlas. Il écrit que « l'unité, aujourd'hui c'est la tribu : Seksawa, Dwiran, etc. Mais ce peut-être aussi, plus authentiquement, ce que nous nommons la "fraction", c'est-à-dire la *taqbilt* », *les Seksawa. Recherches sur les structures sociales du Haut-Atlas,* Paris, PUF, 1955, p. 241. Ce qui a fait dire à Ali Amahan : « Ainsi, on ne comprend guerre l'importance que J. Berque attribue à ce pallier (il entend par ce mot la fraction ou *taqbilt*) chez les Seksawa en 1952, après plus de trente ans d'action coloniale », *Mutations sociales dans le Haut-Atlas*, *op.cit.,* pp. 51-52.

[173] A. Adam, « La maison et le village dans quelques tribus de l'Anti-Atlas. Contribution à l'étude de l'habitation chez les Berbères sédentaires du groupe Chleuh », *Hespéris*, 37(3-4), 1950, p. 331.

[174] *Ibid.*, p. 344. Il note également que « il n'appartient pas à l'assemblée de village de décider de la paix ou de la guerre. Cela rentrait dans les attributions politiques de la *jemâa* de *Taqbilt* », *ibid.*, p. 341.

[175] *Ibid.*, p. 342, il est en de même en Kabylie où la structure de base se situe au niveau de la localité villageoise.

[176] *Ibid.*, p. 343.

La nécessité de la prise en considération du facteur du changement pour une compréhension parfaite des mécanismes de l'organisation sociale rurale a été également soulignée par Ali Amahan. Ce dernier, dans son travail déjà évoqué sur les Ighoujdamen dans le Haut-Atlas où il a analysé l'organisation sociale d'avant et d'après la réforme coloniale, fait siennes les remarques d'André Adam. Il note qu' « à Ghoujdama comme dans d'autres régions de l'Atlas, c'est la localité – et non pas le canton ou encore la *taqbilt* (fraction), chers à J. Berque (1978) et à R. Montagne (1930) – qui était et demeure l'unité sociale et politique de base, et la plus dynamique dans l'organisation sociale tribale »[177]. Dans ce sens, il reproche aux autres modèles théoriques, comme le segmentarisme et la sociologie coloniale française, leur approche inadaptée de cette structure. Le mérite de l'approche d'Amahan, partant d'une observation de l'intérieur et en désaxant les cadres de connaissance dominants sur cette structure, trouve toute sa valeur dans l'insistance sur les unités de base et l'introduction de l'économique dans la détermination des structures élémentaires. Il privilégie ainsi la dynamique sociale permanente sur les stratégies politiques circonstancielles[178].

Selon Amahan, la localité traduit les termes utilisés dans différentes régions marocaines tels *adghar* ou *lmudaâ*. Elle est « une agglomération composée généralement de plusieurs *ddchoura*, chacun correspond souvent à un lignage. Ces lignages qui se partagent le territoire de la localité ont en commun tout un ensemble d'institutions et d'équipements tels *lejmaât*, la mosquée, les canaux d'irrigation et les voies de communication… »[179]. Chaque localité correspond à un territoire déterminé et dispose d'une institution, nommée *lejmaât* et formée des représentants mâles des familles qui la composent. Celle-ci traite de toutes les affaires matérielles (entretien des équipements collectifs comme les rigoles, les fontaines, les fougaras[180], les voies publiques ; veille à la répartition des parts d'eau, la détermination des temps de récolte…) et cultuelles du groupe (Mosquée, saints…) comme elle peut également, et ceci avant les transformations, désigner ses représentants dans les instances supérieures correspondant aux formations larges comme le conseil de la fraction ou celui de la tribu.

---

[177] A. Amahan, *Mutations sociales dans le Haut-Atlas, op. cit.*, p. 51.

[178] Il écrit : « J. Berque (1978 : 418) signale : « la *jemâa* commence ici, pourrait-on dire, là où il n'y a plus de parenté naturelle, ni conventionnelle », et nous pouvons ajouter : là, où il y a des intérêts collectifs nécessaires à la vie sociale du groupe », *Mutations sociales dans le Haut-Atlas*, *op. cit.*, p. 56.

[179] *Ibid.*, p. 50. Amahan a bien expliqué les interférences entre les groupements lignagers et les différents niveaux d'organisation sociale dans les paliers étagés de l'extension territoriale. Les premiers, comme *takat*, *ixs* et l*ff*-s, étaient l'objet d'élection des segmentaristes, et les deuxièmes étaient celui des sociologues français.

[180] Canaux souterrains qui drainent de l'eau.

Comme Amahan, M. Mahdi utilise aussi le concept de *lejmaât*. En partant de l'étude de la vie pastorale des Ighaghayen, une tribu agropastorale dans le Haut-Atlas, il souligne que « *lejmaât* fournit le cadre où se déroule l'essentiel de la vie matérielle et spirituelle de chaque groupe particulier »[181]. Parfois, l'intérêt commun peut dépasser le territoire circonscrit de cette unité de base. Dans ce cas, les membres de cette localité sont obligés de traiter avec une localité ou des localités voisines. Mahdi signale à ce propos que « des rapports se nouent entre *lajmaât* voisines pour la gestion commune des parties mitoyennes de leur territoire respectif. A cet effet, les deux ou trois *lajmaât* concernées sont appelées à des concertations périodiques. La rencontre pour la première prière du vendredi à la mosquée de l'une de ces *lajmaât* favorise la concertation à l'effet de la mise en valeur ou de la défense des parties de leur territoire mises en gestion commune. Mais ceci ne se traduit nullement par le surgissement d'une *lajmaât*… Chaque *lajmaât* reste parfaitement consciente de son individualité et défend son autonomie. »[182]

L'organisation sociale tribale n'est plus abordée dans les approches de ces deux anthropologues à travers les structures circonstancielles qui ont d'ailleurs perdu leur raison d'être après la réforme coloniale, mais à travers ses unités de base, à savoir la localité et son instance dynamique *lejmaât*. L'écartement de l'élément politique qui a longtemps caractérisé l'appréhension de cette structure a favorisé le développement d'une nouvelle connaissance basée sur la perception des unités de base de la société rurale. A travers leur insistance sur les facteurs du changement et de l'intérêt collectif immédiat, ces chercheurs ont ainsi établi une distinction fondamentale entre les régularités structurelles dynamiques et permanentes que constituent les localités et leurs instances, et les structures circonstancielles, comme les conseils de fraction ou de tribu, qui ne se forment que dans des conjonctures particulières. De ce fait, la fraction moins encore que la tribu, longtemps considérée, pour dire avec Paul Pascon, comme « la pierre de touche de

[181] M. Mahdi, *Pasteur de l'Atlas. Production pastorale, droit et rituel,* Casablanca, an-Najah al-Jadidah, 1999, p. 41. Il signale que les habitants, de la région où il a enquêté, définissent cette instance comme le conseil de « ceux qu'unit *lmslaha* » et que ce terme « couvre l'ensemble des intérêts matériels communs, essentiellement tout ce qui concerne la mise en valeur du terroir du groupe », *ibid.*, p. 41.

[182] *Ibid.*, pp. 42-43. Berque, malgré la concentration de son analyse sur l'unité politique de la *taqbilt*, a portant signalé l'existence de ce genre d'accords entre plusieurs assemblées de localités. Il rapporte, d'après un acte écrit de la main d'un marabout d'Astettif, sidi 'Abdallah ben Hmad, qu'un accord a été conclu en 1858 entre les *jemâas* des villages de Tamettdit, tagunit, Tinwalin, Tamezgurt, dans lequel il est convenu que la dia pour l'homicide volontaire ou involontaire est de 100 mitqal-s*, Structures sociales dans le Haut-Atlas*, *op. cit.*, p. 373.

toute compréhension de la sociologie de ces pays »[183], ne peuvent plus constituer le point de départ de l'étude de l'organisation sociale traditionnelle. Elles peuvent être perçues comme des extensions ou des prolongements de la structure sociale. Il ne s'agit pas toutefois, pour ces anthropologues qui mettent en cause l'inexactitude des différentes approches, de nier l'existence et l'importance de ces assemblées circonstancielles dans le passé de la société rurale. Ils ont seulement tenté de déceler les vraies structures fonctionnelles et dynamiques qui continuent encore à fonctionner après que « la fraction a cessé d'être une instance de coordination des localités qui la forment, et un lieu de règlement de leurs différends »[184].

L'importance accordée aux unités de base est un apport essentiel pour l'appréhension de la structure sociale tribale et, partant, permet de mieux situer la gestion des institutions culturelles. A travers mes propres observations dans la vallée d'Ilmgert, dans l'Anti-Atlas méridional, j'adhère à ce nouveau regard porté sur le mode d'organisation sociale dans le monde rural. La vallée, bien qu'elle soit fondée autour d'une source d'eau en tant que ressource principale, est formée de trois localités. Elle constitue un espace partagé et organisé autour d'un bien commun. Toutefois, chaque localité (le village d'André Adam) dispose de sa propre assemblée, *lejmaât*. Celle-ci remplit les fonctions de la gestion temporelle et cultuelle de la localité. Mais, étant donné que la source d'eau est commune aux trois localités, il est nécessaire, au-delà du partage des parts d'eau qui incombe aux ayants droit de chaque journée, que les trois localités se rassemblent pour discuter de l'entretien de la source et des canaux d'irrigation. Par ailleurs, deux localités, en l'occurrence Tamsult et Dduzru, ont en commun des champs de culture. De ce fait, leurs assemblées se réunissent pour désigner une commission spéciale pour la surveillance des récoltes et déterminer les dates pour entamer les récoltes ou couper les herbes. La gestion collective de certains domaines n'altère en rien l'autonomie de chaque localité, en tant qu'unité de base de la structure sociale dans cette région de l'Atlas.

Par la prise en compte des « humbles affaires de la vie du village », suivant les termes d'André Adam, et par la minimisation de l'importance capitale accordée

[183] Paul Pascon, « Segmentation et stratification dans la société rurale marocaine », *in* Actes de DURHAM, *Bulletin économique et Social du Maroc*, Rabat, 1978, p. 105.

[184] M. Mahdi, *Pasteur de l'Atlas, op.cit.* p. 51. Certaines d'entre elles se sont transformées en de véritables associations de développement local en s'inspirant du patrimoine institutionnel, comme la localité des Ayt Iktel dans le territoire des Ighujdamen Voir, Ali Amahan, « Structures sociales et développement économique local » in Driss Khrouz (Coord.), *Pour une approche alternative de l'analyse du développement,* Casablanca, Fondation du Roi Abdul-Aziz Al Saoud pour les Etudes Islamiques et les Sciences Humaines, 1999, pp. 115-133 et Fatema Mernissi, *ONG rurales du Haut-Atlas. Les Aït-Débrouille*, Casablanca, Eds le Fennec, 1997.

auparavant aux relations d'alliance et de coordination, cette nouvelle approche anthropologique ouvre la voie à des investigations tout à fait nouvelles. On sait dès lors à quoi s'engage toute analyse du positionnement spatial des institutions culturelles dans l'espace rural et des instances qui prennent en charge la fondation et le maintien de ces institutions scolaires. La logique interne qui fonde cette démarche qui consiste en la recherche des structures élémentaires de l'organisation sociale traditionnelle me semble la plus appropriée pour saisir les mécanismes de la gestion de l'institution culturelle dans toutes ses dimensions.

Gestion des institutions culturelles

Le positionnement spatial des institutions culturelles traduit bien les niveaux de l'organisation sociale traditionnelle décrits dans le paragraphe précédent. Ayant distingué entre régularités structurelles correspondant à l'unité de base que constitue la localité et les structures circonstancielles correspondant aux fameux cantons ou tribus des sociologues coloniaux, ces niveaux de structures sociales recouvrent, sur le plan de l'institution culturelle, deux niveaux différents. Si l'école coranique, en tant qu'institution de l'enseignement primaire et fondamental, entre dans les attributs de l'assemblée de la localité, l'université rurale dite *lmḍrṣt*, en tant qu'établissement de l'enseignement supérieur, dépendait, avant la réforme, ou bien du conseil de la fraction ou de celui de la tribu. Elle pouvait être aussi fondée et gérée par les responsables d'une maison maraboutique. Comment s'organisait alors la gestion de ces institutions culturelles ?

a. Ecole coranique

Bien que Berque ait négligé le niveau de base de l'organisation sociale, il souligne toutefois qu'il existe, au sein des sociétés montagnardes de l'Atlas, « une solidarité de village, dont le signe le plus complet est celui de l'existence d'une *tmzgida* : lieu de culte…mais aussi cercle municipal »[185]. Or, il est difficile d'imaginer une *timzgida* (mosquée en Tachelhit) sans une école coranique annexe où est assuré l'enseignement des rudiments de l'écriture et des versets coraniques aux enfants de la localité. Cette articulation entre la mosquée, l'école coranique et la solidarité villageoise a été bien exprimée par Ali Amahan qui note que « l'école coranique est une institution communautaire dont l'existence est liée à la mosquée, donc à l'assemblée locale »[186]. Chaque localité dispose alors de sa propre mosquée[187]. Et il

[185] J. Berque, *Structures sociales dans le Haut-Atlas*, *op. cit.*, p. 33.

[186] A. Amahan, *Mutations sociales dans le Haut-Atlas*, *op. cit.*, p. 153.

[187] Au-delà des observations rapportées par A. Amahan dans son ouvrage cité ci-dessus, voir également, as-Soussi, *al-Madaris al-'ilmiyya al-'atiqa bi Souss, nidhamuha wa asatidatuha* (*Les Ecoles traditionnelles dans le Souss, leur système et enseignants*), Tanger, Muassasat at-Taghlif wa Tiba'a wa Nnachr, 1987, p. 12, et Brahim Oubella, « Les mécanismes de l'école traditionnelle entre réalisme et autonomie », in *Les Ecoles scientifiques traditionnelles, réformes et leur intégration dans*

est difficile de concevoir une mosquée sans la création d'une école et l'engagement d'un lettré chargé de l'enseignement coranique et des fonctions cultuelles[188]. Ces actes entrent dans le cadre des attributs de l'assemblée locale, *lejmaât*. Celle-ci procède dans un premier temps à la recherche d'un lauréat des universités rurales. Après de longues discussions, le lettré et l'assemblée établissent un contrat qui comprend, au-delà de l'insistance sur la nécessité de remplir toutes les fonctions cultuelles et éducatives[189], le prix annuel de la rémunération. Après, l'assemblée doit désigner la personne qui seconde le lettré dans la gestion matérielle de la mosquée. Celui-ci prend ainsi la clef de la chambre réservée à son installation et peut désormais commencer à présider à la prière collective et donner les cours élémentaires aux garçons du village.

Le prix de son engagement, qui varie selon la richesse des localités, comporte, au-delà de sa nourriture organisée en tour de rôle réparti sur l'ensemble des foyers de la localité, ses honoraires en tant qu'occupant de la mosquée (en amazighe, on dit pour qualifier une mosquée où est engagé un lettré : *ɜmmr tmẓgid*, la mosquée est pleine, et on dit qu'elle est vide : *txwa tmeẓgid,* quand la localité n'a pas engagé de lettré) et ses honoraires en tant que maître enseignant. Certains savants ont proposé des modèles de la rémunération des lettrés que les villages recrutent. Ainsi, Mohamed ben Nacer, le patron de Tamegrut[190], a développé, d'après Ali Amahan, un modèle applicable dans les communautés rurales. « La première forme consiste à répartir la rémunération selon le droit d'eau, la seconde, suivant la récolte de chaque famille ; la troisième, *cṛḍ*, est répartie entre les hommes adultes que compte la communauté»[191]. Cette opinion du marabout et juriste de Tamegrut représente le modèle dominant adopté dans la majorité des régions du Sud marocain.

---

l'environnement moderne (en arabe), Publications de l'association Aduz, Mohammedia, SMONA, 1996, pp. 57-58.

[188] Cf. la monographie en tachelhit écrite par Brahim Akunku, le prinicipal informateur du berbérisant français Arsène Roux, *ɣiklli tga tɣri wwarsh d tti lɜilm ɔ tmazirt n Sus lli ganin icelḥiyn (Méthode de l'enseignement coranique et des sceinces religieuses dans le Souss, le pays du groupe Chleuh),* manuscrit 135b, Fonds Arsène Roux, Bibliothèque de la Mmsh, Aix-en-Provence. Il écrit que « *kraygat ayt lmuḍɜ ar sshḍaṛn ṭṭalb nnsen fad isn ittẓalla ar asn issɣra tarwa nnsn*, (les habitants de chaque localité engagent un lettré pour présider à leurs prières et pour enseigner leurs enfants) », p. 1.

[189] A côté de sa fonction d'enseignant, le lettré appelle aux prières, les dirige et préside également aux rites funéraires (lecture du Coran au chevet de l'agonisant, toilette mortuaire, prière sur le mort, récitation des prières sur la tombe), il est en fait l'ombre des gens de la localité morts ou vivants.

[190] Voir infra.

[191] A. Amahan, *Mutations sociales dans le Haut-Atlas*, *op. cit.*, p. 154.

Dans la localité de Tamsult, une des trois localités de la vallée d'Ilmgert déjà signalée, le prix d'engagement du lettré, payé actuellement en monnaie, est divisé en deux parties. La première partie qu'on peut appeler le prix de l'occupation de la mosquée est répartie sur l'ensemble des foyers de la localité (famille conjugale). La deuxième partie, qui peut être désignée par la rémunération des fonctions cultuelles et enseignantes du lettré, est répartie sur le nombre d'individus mâles de la localité. Avant l'introduction de la rémunération monétaire, il est à signaler que le prix de l'engagement était payé en mesures déterminées des récoltes de la localité. D'après Soussi, ce prix consiste dans l'Anti-Atlas occidental au début du siècle dernier en des mesures d'orge déterminées que chaque famille doit rapporter à la mosquée après le dépiquage. Parfois, les habitants de la localité s'associent pour lui cultiver des champs délimités. Chaque famille lui fournit également à chaque printemps, si elle possède des vaches, le beurre d'une journée de lait. Si elle possède des moutons, elle lui donne une toison de laine. Le lettré a aussi droit à des mesures dans d'autres récoltes comme les amandes ou les noix. A l'occasion de la fête du sacrifice, la localité lui offre un mouton ou le prix de son achat[192].

Au-delà de l'entretien du lettré, l'assemblée désigne également un responsable ou une commission spéciale pour la gestion matérielle de la mosquée qui s'occupe de ses besoins en éclairage, de la réparation des murs et des toits, de son approvisionnement en produits nécessaires aux rites funéraires comme les parfums, le linceul et les fils à coudre. A la fin de chaque année, l'assemblée peut renouveler le contrat ou le rompre. Aussi, le lettré a droit de quitter la localité et d'aller chercher ailleurs une autre plus riche et dont les foyers sont plus nombreux pour améliorer ses conditions de vie.

L'école coranique, en se situant dans l'enceinte même du cercle municipal que représente la mosquée, entre essentiellement dans le cadre des attributs de l'institution *lejmaât*, qualifiée d'unité de base de la structure sociale rurale. De ce fait, l'école coranique a survécu aux avatars des réformes introduites depuis le Protectorat parce qu'elle est située dans un espace socialement signifiant. Elle s'est alors enracinée avec son instance de tutelle dans la continuité sociologique de l'unité de base de la structure sociale rurale.

[192] As-Soussi, *Les Ecoles traditionnelles dans le Souss*, *op. cit.*, pp. 12-13. Pour l'adaptation du prix de l'engagement aux conditions économiques de la région concernée, voir comment s'engage un lettré dans les sociétés pastorales du Moyen-Atlas dans, E. Laoust « Le Taleb et la mosquée en pays berbère », *Bulletin de l'Enseignement public*, n° 61, oct 1924, pp. 3-18, et en Kabylie voir, T. Yacine, *Chérif Kheddam ou l'amour de l'art. Chansons berbères contemporaines*, Paris, Awal-La Découverte, 1995.

b. *Lmḍṛṣt* ou l'université rurale

Contrairement à l'école coranique, *lmḍṛṣt* dépend des instances supérieures de la structure sociale. Etant donné qu'une localité ne peut pas assumer seule la création d'une université rurale et toutes les fonctions y accolant comme l'hébergement et la nourriture des étudiants étrangers, plusieurs localités qui forment une fraction ou une tribu s'associent pour fonder une *lmḍṛṣt*. De ce fait et comme on l'a souligné au début de ce paragraphe, ces établissements de l'enseignement supérieur entrent dans le cadre des attributs des structures dites circonstancielles : Conseil de fraction ou celui d'une tribu. Parfois, c'est une maison maraboutique qui fonde et gère une école scientifique[193].

Dans le territoire de la tribu des Idaw Kensus où j'ai enquêté, il n'existe pas actuellement d'université rurale. Il se trouve toutefois une école qui accueillait les étudiants locaux ou venus d'ailleurs pour perfectionner leur apprentissage du Coran. Alors, c'est cette école, qui peut être qualifiée d'établissement de l'enseignement secondaire, qui reçoit le tiers des impôts légaux, *ɔcur*, des habitants des différentes localités des Idaw Kensus. Les deux autres tiers sont répartis sur les maisons maraboutiques avec lesquelles certaines familles ou localités entretiennent des rapports spirituels ou politiques (Timgilect, sidi 'Abla u-Hsayn qui se trouve à côté de Tata, Ben Ya'qub qui se trouve dans le versant Est de l'Anti-Atlas…), des mesures peuvent être conservées pour les distribuer aux pauvres et une mesure déterminée est déposée dans la chambre de *lejmaât (aḫanu n lejmaât)*. Cette mesure est réservée au traitement des voyageurs et des passagers (on dit pour les qualifier *yan d yiwi uɣaras*, celui que le chemin amène vers ce lieu).

En ce qui concerne la gestion de l'université rurale *lmḍṛṣt*, je me réfère pour l'étude des pratiques en usage dans le Sud marocain au début du XXe siècle aux travaux de Mokhtar as-Soussi[194]. Ayant étudié le comportement régulier des habitants de la région avant la réforme, il note qu'il suffit qu'un savant (*alem*) ou un personnage influent (chef de la tribu ou marabout, *agurram*) juge nécessaire la construction d'une *lmḍṛṣt* sur le territoire de la fraction ou de la tribu pour que le conseil concerné se réunisse pour délibérer sur le lieu de la construction et le déroulement des travaux. Il délibère aussi sur les questions relatives à l'engagement d'un enseignant en sciences religieuses, *lfqih*, sur la gestion matérielle de l'établissement et sur les possibilités d'accueil et d'hébergement des étudiants étrangers. Dès la fin des travaux, la tribu réserve une partie des impôts légaux de ses habitants pour nourrir *lefqih* et les étudiants hébergés.

---

[193] La plus célèbre est celle de Timgidct, fondée par Sidi Hmad u Mhênd, affilié à la confrérie nacirienne de Tamegrut.

[194] M. Soussi, *Les Ecoles traditionnelles dans le Souss*, *op. cit.*, pp. 55-58.

D'une manière générale, c'est le tiers des impôts qui est destiné à *lmḍrṣt* [195]. Il est stocké dans un magasin appelé *lhri*. Après, le conseil désigne un homme de confiance, *lamin*, et lui confie la clef du magasin et la gestion des mesures de grains collectés. Parfois, le conseil délègue la gestion du magasin au lettré engagé[196]. Le stock réuni est destiné uniquement à nourrir les étudiants et le lettré[197]. Quant au salaire de ce dernier, il consiste en des mesures de récoltes réparties sur les foyers de la tribu ou de la fraction. Il respecte ainsi la même logique que celle du prix d'engagement du maître coranique. En général, ce sont les étudiants, si la tribu ne s'engage pas de le déposer dans les locaux de *lmḍrṣt*, qui se mobilisent pour le collecter. Et il est rare que le salaire, remarque Mokhtar Soussi, soit pris sur le stock de l'école[198]. Le prix de l'engagement est en nature. Il varie selon les produits récoltés dans la région et l'étendue sociale de la tribu ou de la fraction. Il se résume en des mesures déterminées d'orge, de maïs, de blé, d'huile, de dattes et presque un kilo de beurre (*tawltimt n wudi*). Certains lettrés réunissent des quantités appréciables de biens en nature. Ils les vendent sur place ou demandent aux habitants une aide dans le transport de toute cette marchandise. Par ailleurs, la gestion matérielle de l'établissement est plus délicate par son aspect quotidien et par la nécessité de bien maîtriser les dépenses.

Chaque jour, le lettré, *lamin*, ou la commission spéciale doit décider de la quantité suffisante d'orge pour procéder à la préparation des repas des étudiants et des visiteurs. La préparation de la nourriture est assurée selon trois modes différents. Le premier consiste à ce que *lmḍrṣt* ait son esclave (*tawayya*) ou loue les services d'une servante. L'esclave, considérée comme un bien *ḥabous*, habite une chambre et s'occupe de la totalité du travail domestique de l'établissement. Dans certaines régions, ce sont les foyers qui remplissent cette tâche. Le foyer désigné récupère auprès du responsable du magasin la quantité d'orge ou de blé suffisante, il prépare

---

[195] *Ibid.*, p. 55, Bumhaout el-Waskhini, *Manar as-su'ud 'an Tafrawt al-mulud wa madrasatuha al-'atiqa (Tafrawt el-Mulud et son école traditionnelle)*, Casablanca, an-Najah al-Jadidah, 1994, p. 353. Certaines écoles possèdent des terres et des arbres fruitiers. Ces propriétés sont constituées grâce aux dons des particuliers ou par l'achat de certaines terres après la vente de ce qui reste du stock après une année scolaire.

[196] Dans certaines régions, la tribu désigne une commission spéciale pour la gestion matérielle de *lmḍrṣt*. El-Waskhini rapporte que, dans Tafrawt el-Mulud, une commission des *umana* est désignée, elle se réunit chaque année. Elle délibère sur les besoins de l'Ecole, sa restauration et sur la prolongation ou l'abrogation du contrat du lettré. C'est elle qui gère les affaires matérielles de l'Ecole, cf. *Tafrawt el-Mulud et son école traditionnelle, op. cit.*, p. 353.

[197] Dans certaines occasions, une mesure bien déterminée*, ṣṣaɜ*, est donné à chaque étudiant pour lui permettre, en le vendant de procurer une petite somme d'argent, Bumhaout, *op. cit.*, p. 353. Aussi, si le lettré possède un mulet ou un cheval, il est nourri des grains stockés de *lmḍrṣt*, as-Soussi, *Les Ecoles traditionnelles dans le Souss, op. cit.*, p. 57.

[198] M. as-Soussi, *op. cit.*, p. 55.

le repas et le dépose à l'école. Enfin, les élèves de certains établissements préparent eux-mêmes leurs repas. Ils se chargent également à tour de rôle, au cas où l'école n'a pas d'esclave ou de serveuse, des travaux ménagers du lettré. L'élève dont c'est le tour doit nettoyer sa chambre, préparer son petit déjeuner et alerter ses camarades du début des cours de la matinée. Si la nourriture du lettré n'est pas prise en compte dans la gestion du stock, il reçoit chaque mois une somme déterminée d'argent. Il est courant qu'on procède à la vente de quelques mesures d'orge pour pouvoir l'approvisionner en d'autres produits comme la viande, le sucre et le thé[199].

La position de *lmḍrṣt* dans la hiérarchie sociale l'a fait aboutir à deux situations contradictoires : une très forte prospérité des maîtres et des élèves du fait de l'importance des foyers contribuables, et son exposition aux risques d'effondrement des structures sociales circonstancielles. Ces dernières, étant des structures formées dans des circonstances déterminées, ne résistent pas aux changements affectant l'équilibre des grands ensembles. Leur soumission aux logiques politiques environnantes les fait souvent basculer vers des dysfonctionnements profonds. Ainsi, certaines écoles prospèrent et les autres s'éclipsent. Après la réforme introduite par le Protectorat français, la grande majorité n'a pu fonctionner que grâce aux dons des bienfaiteurs ou, ces derniers temps, grâce aux subventions du Ministère des Habous et des Affaires islamiques.

On peut constater, pour conclure, que l'opposition entre un espace dit s*iba* et l'espace Makhzen dans l'Empire chérifien ne renvoie pas à une volonté organique d'autonomie, elle correspond à des modes distincts de gestion qui traduisent une différence d'organisation des espaces de la ville et ceux des localités rurales. En ce sens, elle est le produit de la dynamique entre, d'une part, la prétention centralisatrice du pouvoir central qui, étant d'inspiration islamique, se veut normalisateur des lois et des conduites ; et, d'autre part, les résistances des sociétés rurales qui – étant organisées de manière différente et inadaptée aux apports de l'interprétation juridique de la tradition islamique – posent la condition de leur droit à une gestion localisée des biens communs.

Cette dynamique a produit ainsi deux espaces et des types différents d'organisations qui, en conséquence, recèlent des fonctions sociales distinctes. Si cette différence a soutenu les stratégies de résistance de la société rurale aux prétentions hégémoniques du Makhzen, elle traduit par ailleurs une différence des services d'entretien de la culture savante. Si dans les villes, dont l'organisation respecte relativement les apports de l'Islam classique, ce service entre dans les

[199] Dans ces derniers temps, le lettré reçoit une somme d'argent, qui varie de 100 à 200 DH, et se débrouille seul pour sa nourriture. Il reçoit aussi un traitement mensuel du Ministère des *Habous* et Affaires islamiques de 500DH depuis 1987.

attributions du personnel désigné et présidé réellement ou symboliquement par le monarque pour la gestion des « biens du salut » ; dans l'espace rural, dont la gestion des biens communs est une attribution des structures sociales localement instituées et avec des lois coutumières délibérées, il est l'affaire de ces instances traditionnelles. A chaque type d'organisation correspond donc un type particulier de service d'entretien et, par extension, de fonctions réelles et précises qui ne seraient pas sans incidences sur les modes d'emploi de cette culture. Mais avant d'aborder cette question, tentons de décrire ses modes de présence au sein de chaque espace.

Chapitre IV

Agents culturels et leur *ration* scientifique

Reconstituer, à partir d'une étude approfondie, les modes et traits de la présence de la culture savante dans les différents espaces de l'Empire n'est pas une entreprise facile. Nous possédons certes des documents écrits concernant à la fois la ville de Fès et la région de Souss. La continuité de cette présence dans cette dernière région nous a permis toutefois de confronter les données attestées par les auteurs consultés avec les données de notre observation directe. Mais comment présenter, décrire et comprendre ces modes de présence ? Il existe en effet plusieurs manières et méthodes pour le faire. On peut opter pour la présentation des institutions, des matières enseignées et des étapes de la formation scientifique d'un lettré. On peut aussi se contenter de ne présenter que les méthodes et les matières ; comme on peut se fixer sur la manière dont se diffuse et se transmet la substance de cette culture, une fois déterminée, au sein des institutions éparpillées à travers tout le territoire de l'Empire chérifien. Mais, ayant à la fois pour objectif de déterminer les modes de présence de la culture savante et le rapport du lettré à son objet de savoir, je me suis orienté vers une description détaillée des itinéraires-types d'un élève rural et d'un autre citadin. Ainsi, je vais mettre en lumière les différentes étapes de l'acquisition de la culture savante et légitime, le capital scientifique acquis et les institutions qui la dispensent. Je vais organiser cette description autour de deux principaux thèmes : l'itinéraire d'un élève pour comprendre comment se forme un lettré, et les matières acquises dans l'instruction traditionnelle pour appréhender sa « ration » de savoir (*ẓẓad al 'ilmi*) qui va constituer son capital culturel.

1. Education coranique : institutions et cursus

L'itinéraire d'un élève ou aspirant ès-sciences (*talib 'ilm* en arabe, *amehdar* ou *amelmad* en amazighe), même s'il comporte quelques différences significatives, reste le même à travers tout le territoire de l'Empire. Les garçons entrent souvent à l'école coranique (*msid* en arabe marocain et *timezgida*, *lihdar* ou *axerbic*[200] en amazighe) à l'âge de cinq ans[201]. Chaque quartier de ville, chaque localité

[200]Dans l'Anti-Atlas central, on utilise souvent les termes de *timzgida* ou *lḥḍaṛ*. Quant à *axrbic,* ce terme est attesté par Mokhtar as-Soussi, *Les Ecoles traditionnelles dans le Souss, op.cit.,* p. 11.

[201] A. Laroui, *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain*, *op.cit.*, p. 193, M. Sijelmassi, *Fès cité de l'art et du savoir*, *op.cit.,* p. 228. Pour les écoles coraniques dans le Sud marocain, cf. Salih ben Abdallah al Ilghi, *al-Madarasatu al-ula* (la première école), Casablanca, an-Najah al-

villageoise dans la campagne et chaque campement de transhumants en possède une. Elle est donc une institution généralisée et destinée aux seuls garçons.

Dans la ville, elle dépend souvent de l'oratoire du quartier. Selon Abdelaziz Touri, qui a étudié les oratoires de Fès, elle « se tient dans l'enceinte même de l'oratoire ou dans un édifice qui lui est contigu »[202]. « Une simple pièce généralement au rez-de-chaussée, et ne recevant le jour que par une seule ouverture, la porte donnée sur la rue »[203] peut être aménagée pour abriter cet enseignement primaire. L'oratoire est un édifice modeste où se tiennent, à côté de l'enseignement, les cinq prières quotidiennes[204]. L'histoire de leur généralisation à l'ensemble de la ville de Fès remonte, à en croire le même auteur, à l'époque almoravide. Il rapporte, d'après un témoignage d'Ibn Abi Zar' – un des premiers historiens de cette ville[205] –, que le fondateur de la dynastie des Almoravides, Yusuf ben Tashfine, « lorsqu'il trouvait un quartier sans oratoire... réprimandait les habitants et les obligeait à construire un »[206].

Dans la société rurale, toutes les localités possèdent une mosquée à laquelle est annexée une petite salle réservée à cette instruction élémentaire. A Tamsult, dans le territoire des Idaw Kensus (Anti-Atlas oriental), cette salle s'appelle *lḥḍaṛ*. Elle occupe l'espace d'une petite pièce rectangulaire de quelques mètres carrés de surface. Adossée à une petite chambre réservée à l'habitation du lettré, elle est couverte de petites nattes usées et contient une petite construction en pisé dans un coin qui sert de chaise au lettré, appelée *tisi*.

Jadidah, 1998, p. 45. Roger Le Tourneau est le seul à dire, parmi les auteurs que j'ai consulté à propos du système de l'enseignement à Fès, que les élèves entrent à l'école à l'âge de six ans, *La Vie quotidienne à Fès en 1900*, *op.cit.,* p. 227. Il faut noter aussi que les anciens clercs préconisent que l'âge légal est de sept ans, voir par exemple le Cheikh Guennoun, *Mukhtasar er-Rahuni*, t. VII, p. 22. C'est le même âge requis pour l'entrée au *msid* en Algérie également. Dans un entretien accordé à, *l'Autre Journal*, Kateb Yacine confirme cet âge. Voir Fanny Colonna, « Invisibles défenseurs : à propos du *kuttab* et d'un chapitre de Joseph Desparmet », *Pratiques et Résistances culturelles au Maghreb*, sous dir. de Noureddine Sraïeb, Paris, CNRS, 1992, p. 47.

[202] Abdelaziz Touri, « L'oratoire du quartier », *Fès médiévale : entre légende et histoire, un carrefour de l'Orient à l'apogée d'un rêve*, *Autrement*, Série Mémoires, n° 13, 1992, p. 105.

[203] Péreité, « Les Médersas de Fès », *op.cit.*, p. 307. La description de Zghari est similaire. Il note que le *msid* « est une pièce rectangulaire, d'une vingtaine de mètres carrés de surface et dont le sol était couvert d'un plancher. On voyait là, serrés les uns contre les autres, une cinquantaine d'élèves, assis par terre et tenant entre les mains une planchette avec les versets du Coran qu'ils devaient apprendre », « Le Msid », *Bulletin de l'Enseignement public*, n° 159, 1938, pp. 199-200.

[204] Pour plus d'informations sur ces oratoires, voir : Abdelaziz Touri, *Les Oratoires du quartier dans la ville de Fès : essai d'une typologie*, Thèse de 3e cyvle, Paris IV, 1980.

[205] Il a notamment écrit, *Rawd al-qirtas. Histoire des souverains du Maghreb et annales de la ville de Fès*, Trad. Beaumier, Paris, Imprimerie royale, 1860.

[206] A. Touri, « l'oratoire du quartier », *op. cit.*, p. 124.

En général, la mosquée est une construction modeste. Elle est calquée sur l'architecture des maisons du village. Elle comporte quatre à cinq pièces. La plus spacieuse, couverte de nattes, est réservée à la prière. Une autre, moins importante, sert de lieu d'ablutions. Une autre, à sa proximité, est aménagée pour pouvoir chauffer de l'eau pendant l'hiver. La troisième sert d'habitation au lettré. La quatrième, couverte d'une petite natte, est le lieu où est assuré l'enseignement. Quant à la cinquième, elle est la pièce où l'on accueille les passagers. Elle se nomme *aḥanu n lejmaât* (La salle de la *jemâa*). Dans les groupes pastoraux du Moyen-Atlas, la mosquée est une simple tente[207], tandis qu'en Kabylie (Algérie), les écoles coraniques sont dépendantes des zaouïas, *timɜmrt*. Les élèves y effectuent, sous la direction d'un maître (*ṭṭaleb* ou *talib*), leurs premiers pas dans l'acquisition du savoir traditionnel.

Ayant atteint l'âge de cinq ans, le père accompagne son fils à la mosquée. Il le présente au maître et, après avoir présenté un petit cadeau (en général un pain de sucre ou une djellaba, si la famille est riche), dit « *han ayn yiwi a Sidi, rix gik ad as tmlt leqran ɬaḍim* (voici mon fils, seigneur ; j'aimerai que vous fassiez de votre mieux pour lui apprendre le Saint Coran) »[208]. En Algérie, l'enfant offre, suivant le romancier R. Belamri, des dattes et des crêpes. Le lettré accueille l'enfant et l'intègre au petit groupe d'écoliers en vue de faire ses premiers pas dans les écritures saintes. Il en est désormais le tuteur. R. Belamri met en scène un lettré qui s'adresse à certains de ses élèves. « Quand il s'agit du Coran, c'est moi qui commande, dit le maître en riant. Votre père n'a rien à voir dans ces affaires. Son

---

[207] Elle est désignée par le vocable de tente-école ou tente-mosquée voir, E. Laoust, « Le taleb et la mosquée en pays berbère », *Bulletin de l'Enseignement public*, n° 61, oct. 1924, p. 5. De son côté, le chercheur américain Dale Eicklman a décrit l'enseignement dans une tente-école. Il signale que la seule chose qui la distingue des autres tentes du campement est l'existence d'un drapeau blanc dressé au-dessus de sa porte, *al-Ma'rifa wa ssulta fil-Maghrib – Savoir et pouvoir au Maroc* – (*Knowledge and power in Morocco, the education of the twentieth century notable*, Princeton, 1985), traduit de l'Anglais par Mohammed Aafif, Rabat, Eds Tarik Ben Ziyyad, 2001, p. 100.

[208] Lhaj Muhammad Albensir, dit Damsiri célèbre chanteur *aclḥi* décrit ce rite d'accès à l'école coranique dans un poème à allure autobiographique :

yamẓ iyi baba iɡllin yawi yyid, Mon père m'a pris la main et m'a conduit
ar timẓgida sdduqren s lfqih, Jusqu'à la porte de la mosquée, il a ensuite appelé le lettré
lliɣ d iffuɣ inna asen yan ḍḍif llah, Quand il s'est présenté à lui, mon père a dit : hôte de Dieu
arraw inu rix gis ad ɣrn ituh, Je veux que mon fils soit instruit et repenti
lqran lli d iggẓn f nnbi Muḥmmd, Qu'il apprenne le Coran révélé au prophète Mahomet
ṭṭalb iɡllin ittyaqen fkin iyyi d, Ansi, Le lettré décidé m'a donné
lqran d talluḥt ar anɣ isslmad, Le Coran, la planchette et m'enseignait
id lif as akkw izwur imli yyi tn d, L'alphabet, en premier. Il me l'avait tout enseigné
nkk xir llah nfhm kullu lḥsab, Après un moment, j'ai tout appris
ula lqran nfta gis nwwri d, Ainsi, je commence à parcourir tout le Coran.

devoir est seulement de vous nourrir »[209]. Sur une planchette, achetée ou offerte, il lui transcrit, après la formule normée de « au nom de Dieu le Tout Miséricorde, le Miséricordieux, que la prière soit sur notre seigneur, le prophète Mahomet ainsi que sur sa famille et compagnon », les trois premières lettres de l'alphabet : *lif* (A), *bi* (B) et *ta* (T). L'enfant est tenu de les apprendre par cœur et de retenir la forme scripturaire de la lettre. De cet univers de l'école rurale en Algérie d'avant l'Indépendance, Belamri, dont les romans regorgent des scènes relatives à l'univers de la formation coranique, a décrit cette étape importante dans l'acquisition du savoir légitime. Il écrit : « La première chose qu'on apprenait à la mosquée concernait la ponctuation des lettres. - l'alif n'a pas de point ; le ba à un point en-dessous ; le ta a un point au-dessus ; le tha a trois points au-dessus, etc. Ensuite venait la prononciation des lettres vocalisées : - Ba, ta, tha, dja, ha, bou, tou, thou, djou, hou, bi, ti, thi, dji, hi. La première étape de l'écriture consistait à réécrire l'alphabet en suivant fidèlement la trace du maître »[210].

Et pour des considérations d'ordre linguistique, l'initiation à l'alphabet s'effectue par le biais de la langue vernaculaire, le tachelhit. Le système coranique se fonde ainsi sur une méthode maternelle, suivant le terme en usage en France au XIXe siècle. Dans les premiers jours de la fréquentation de l'école, le lettré s'attache, avant tout, à faire apprendre à l'enfant l'ensemble de l'alphabet arabe. Ainsi, tout en procédant à la transcription sur la planchette des lettres, il essaie de les décrire, avec un langage familier et proche de la perception visuelle pour faciliter leur inculcation à l'élève : il dit par exemple : *uɣzif ad igan lif*, la lettre ayant la taille longue c'est l'*alif A*…[211]. Après la maîtrise de la totalité de l'alphabet, le lettré se penche sur l'enseignement des premières suites phonologiques pour faire apprendre à l'enfant les formes variables que peut prendre une seule lettre dans des contextes différents. Prenons par exemple la lettre *nun* (n) : le lettré dénombre deux façons différentes pour la transcrire. Il distingue, à l'attention des apprentis, une *nun taxst*, ou, pour traduire littéralement, une *nun* sous forme d'une dent, (N) prenant en effet cette forme quand elle est au début ou au milieu du mot ; et une *nun ɜrreqen* ou, pour traduire également, une *nun* (n) profonde. Elle prend par contre cette forme à la fin du mot.

---

[209] R. Belamri, *Chroniques du temps de l'innocence*, Paris, Gallimard, 1996, p. 15.

[210] R. Belamri, *Le Soleil sous le tamis*, Récit, Paris, Edition Publisud, 1982, pp. 258-259.

[211] Certains lettrés classiques ont conseillé d'adopter une méthode similaire. Laguignon a présenté un traité du mariage et de l'éducation remontant au XIe siècle dans la *Revue du Monde musulman* en 1911. L'auteur de ce traité explique que « le précepteur doit donner des soins les plus vigilants à apprendre aux enfants les principes de l'alphabet. Il doit leur faire épeler les syllabes chacun à son tour et non pas tous ensemble », cité par Ali Amahan, *Mutations sociales dans le Haut-Atlas*, *op.cit.*, p. 154.

Cette méthode est très proche de celle en vigueur en Kabylie. D'après Tassadit Yacine (information personnelle), l'enseignement de l'alphabet est soumis à une logique similaire. Il respecte à la fois la langue parlée et la perception visuelle de la lettre arabe. Ainsi, chaque lettre a une valeur formelle. Celle-ci traduit souvent des choses et des représentations communes. Pour désigner par exemple le *mim* (M), on dit, en kabyle évidemment, qu'il ressemble à l'œil de notre mère quand il est maquillé. De même, le *dal* (D) est le tournant du village (*lbṛma n taddart)* et le *ha* (h) n'est autre chose que l'ouverture de la jarre de blé (*aqmmuc ukufi)*. Comment expliquer alors cette méthode commune ? Est-elle le produit de l'essaimage maraboutique, étant donné que l'école coranique en Kabylie est un bien particulier des Marabouts et que ceux-ci revendiquent une origine sud-marocaine[212] ? Ou peut-on parler d'une méthode spécifiquement berbère, donc rurale, dans l'enseignement coranique ? Il est difficile de trancher.

Par la suite et ayant appris les éléments essentiels de la transcription et les règles de la vocalisation, l'élève commence à écrire lui-même les premiers versets énoncés par le maître. Dans les écoles coraniques du Sud marocain, l'apprentissage de la totalité du Coran s'organise en deux étapes[213]. La première consiste en la mémorisation des chapitres du Coran dans le sens inverse du texte coranique (on commence par le dernier chapitre).

L'élève se réveille tôt et part à la mosquée pour assister à la première prière de la journée, *ṣbaḥ*. Juste après la lecture du *ḥizb*[214] quotidien, il rejoint la salle de l'enseignement et commence à assimiler définitivement l'ancienne leçon, écrite le jour précédent (la leçon en tachelhit est dite *tamssirdt,* de *ssird* laver parce qu'on procède au nettoyage de sa planchette avec de l'eau). Avant la levée du jour, il la

---

[212] T. Yacine, *Poésie berbère et identité. Qasi Udifella, hérault des At Sidi Braham*, *op.cit.,* pp. 55-56. Le village du groupe maraboutique qu'elle avait étudié s'appelle At Waggag en souvenir, peut-être, de Sidi Waggag, maître du fondateur de la dynastie des Almoravides. Le récit de fondation relate que l'ancêtre des At Braham est un savant originaire de Marrakech, ville fondée par ce mouvement politico-religieux.

[213] Pour une description détaillée des étapes de l'apprentissage du Coran dans l'Ecole coranique rurale, voir : al-Ilghi, *La Première école*, *op. cit.*, pp. 56-60 et Brahim Oubella, « les mécanismes de l'école traditionnelle entre le réalisme et l'indépendance », *op.cit*, pp. 55-68, voir également, B. Akunku, *Méthode de l'enseignement coranique et des sceinces religieuses dans le Souss, le pays du groupe Chleuh, op.cit.,* pp.1-17. Les observations, rapportées dans ce paragraphe, sont dues essentiellement à ma propre expérience dans l'école de Tamsult (Ilmgert, Ida Ou Kensous) au milieu des années soixante-dix sous la direction de deux lettrés : Sidi Brahim et Ssi Lhcen n Ishkkuḥn, tous décédés récemment, ainsi que mes dernières observations lors de mes différents séjours dans le Sud marocain.

[214] Le *hizb* ici est entendu dans le sens d'une lecture collective quotidienne effectuée après la première prière de la journée (*ṣbaḥ*) ou après la prière du coucher du soleil (*tinwudci*). Pour les autres sens du mot voir, D.B. Macdonald, « *hizb*», *Encyclopédie de l'Islam*, 2, 1927, p. 343.

récite devant le lettré. Si celui-ci juge que l'élève l'a bien assimilé, il lui ordonne de laver sa planchette (*ad issird talluḥt*). Après avoir séché au soleil la face nettoyée, il part s'asseoir au côté du lettré pour écrire la nouvelle leçon (*talluḥt n ljdid*). Entouré par les élèves de tous les niveaux, le lettré, assis sur un banc élevé, surveille la séance de l'écriture qui occupe la première partie de la matinée. Elle comprend l'énonciation des versets, leur écriture et la révision de toutes les planchettes par le maître. Ensuite, les élèves s'adossent aux murs et commencent à lire à haute voix pour apprendre par cœur leurs nouvelles leçons. Au milieu de la journée et avant de partir pour le déjeuner, le lettré supervise ce qu'ils ont appris ou leur ordonne simplement de suspendre la lecture (*agwlat tillwaḥ,* qui signifie accrocher vos planchettes).

La deuxième séance du jour commence après la prière du midi (*tizwarn*). Elle consiste à s'efforcer d'apprendre parfaitement l'ancienne leçon ou la leçon d'hier (*talluḥt n iḍgam*) pour se préparer à la réciter tôt le matin devant le lettré. Elle finit avec l'appel à la deuxième prière de la journée (*takwẓin*). Si les nouveaux élèves partent à la maison, les anciens, avancés dans l'apprentissage du Coran, restent pour réviser les premières parties, (*id lḥizb*) déjà apprises par cœur. Tassadit Yacine remarque, à propos de la Kabylie, que le rythme de l'école coranique est calqué sur celui de l'activité des paysans. Elle note que les horaires de l'enseignement sont « en fonction du soleil et non de l'heure. La classe s'adaptait : elle ouvrait ses portes juste après la sortie du troupeau, le matin à 6 heures et demie et, à 10 heures, les enfants étaient dehors. Les élèves se levaient tôt l'été et tard l'hiver. Avec les grosses chaleurs de l'été, le cours s'interrompt vers 10 heures. Aussitôt les enfants allaient cueillir des figues : c'était là leur nourriture. Ils revenaient l'après-midi, après la sieste, pour ressortir juste avant la prière du coucher du soleil (*moghreb*) »[215].

L'école est donc en étroite liaison avec la vie villageoise. Intégrée à son rythme, elle fait partie des humbles affaires du village. Cependant, elle intègre l'enfant à un autre univers de savoir. En ce sens, la méthode adoptée laisse entrevoir la complexité du rapport à cette institution hybride, étant à la fois familière et importée. La méthode s'adapte au contexte particulier. Dans la *timzgida* ou l'*axrbic* rural, on apprend ainsi de prime abord l'alphabet, donc la forme visible de la langue, avant d'apprendre le texte. En un sens, l'alphabet constitue un rite d'initiation, un passage obligé. Il rappelle qu'on est dans un processus d'accès à un savoir distingué, un savoir *autre* que la culture apprise sur le tas. Qu'en est-t-il alors des écoles coraniques citadines ?

[215] T. Yacine, *Chérif Kheddam ou l'amour de l'art. Chansons berbères contemporaines*, *op.cit.*, p. 16.

Si dans le Sud marocain, l'élève apprend tout d'abord l'alphabet coranique pour pouvoir, une fois acquis, lire et écrire sur sa planchette en bois les premiers versets du Coran, dans le *msid* citadin, l'enfant apprend, en premier lieu, à réciter par cœur quelques versets du Coran, avant d'apprendre à lire et à écrire[216]. De plus, la langue de l'enseignement est le parler dit arabe des villes. Ainsi, la méthode n'avait pas besoin, du moins dans la perception du statut linguistique du parler en tant que langue dérivée de la langue arabe, d'une langue auxiliaire. L'accès au message divin s'effectue sans aucun rite d'initiation.

Quant à l'organisation des étapes de l'enseignement, elle ne présente pas beaucoup de différences avec l'école rurale. D'après les observations de Mohammed Zghari[217] et celles de Péreité[218], l'élève arrive au *msid* à l'âge de cinq ou six ans, avec une planchette et des plumes en roseaux et de l'encre. Son père, en le présentant au maître, prononce cette formule traditionnelle qui marque le début de son éducation : « Voici, mon fils tel tel, il est désormais ton fils, son éducation t'appartient. Frappe-le, si tu le tues, moi, je l'enterrerai »[219]. Après la *fatiḥa* et les courts chapitres (petites *sourates*), l'élève apprend à rebours le Coran jusqu'à ce qu'il arrive à le retenir complètement et à le réciter sans hésitation et sans aucune faute de prononciation.

Le *Msid* n'est ouvert que la journée. La séance des récitations devant le lettré peut avoir lieu le soir ou la matinée. Zghari remarque que « tous les matins, les élèves qui ont appris la leçon de la veille viennent la réciter, debout devant le *fqih* »[220]. Cependant, Abdelhadi Boutaleb rapporte dans ses mémoires que cette séance avait lieu le soir et que les élèves, ayant appris parfaitement leurs leçons, lavaient leurs planchettes et les suspendaient avant de rejoindre leurs maisons[221].

Ceci étant, l'élève intègre le savoir, que la société juge être son apanage, sans rite d'initiation. Il se rapproche de la source du savoir sans médiation. L'école se

---

[216] Je m'appuis ici sur les opinions de Abdallah Laroui, *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain*, *op. cit.*, p. 193, et de M. Sijelmassi qui note que les élèves « y apprennent, sous la direction du taleb « maître d'école », quelques sourates du Coran, avant d'apprendre à lire et à écrire », *Fès, cité de l'art et du savoir*, *op. cit.*, p. 228. Pour une description du rituel de l'accueil d'un enfant au *Kuttab* algérien, ses outils, les méthodes d'enseignement de l'écriture et du Coran et aussi la manière dont les élèves étrangers sont pris en charge par les familles aisées de la région, voir J. Desparmet, *Coutumes, Institutions, Croyances des indigènes de l'Algérie*, (trad. Bousquet et Pérès), Alger, La Typo-Litho, 1939.

[217] M. Zghari, « Le Msid », *op. c it.*, pp. 198-206.

[218] Péreité, « Les Médersas de Fès », *op. cit.*, pp. 307-309.

[219] M. Zghari, « Le msid », *op. cit.*, p. 200.

[220] *Ibid.*, p. 201.

[221] A. Boutaleb, *Dikrayat, wujuh, wa ahdat* (*mémoires, figures et événements*), Rabat, SMIE, 1993, t. I, p. 210.

présente ainsi comme l'extension de la culture familiale, voire la culture citadine. Toutefois, le rite d'accès à l'école est un acte de soumission totale et de renoncement à l'identité primitive de l'enfant. Il est mis en relation avec la mort. L'acquisition de la culture signifie donc la mort symbolique des enfants. L'enfant est préparé à être dévoré par son propre maître, à l'image des petits marcassins que mange le chacal d'après la fable kabyle. Selon Tassadit Yacine, le chacal est maître d'arabe. Il représente donc l'autorité scientifique, habilitée à faire entrer dans la domesticité du savoir les marcassins, représentants de la culture sauvage. L'acquisition du savoir serait un processus de dénaturation et de renoncement à soi. Le savoir passe par l'assimilation des corps. C'est ainsi que le « chacal mange les petits qui sont intégrés dans le corps du maître et dans la représentation de ce même corps »[222]. Le père offre ainsi son fils à sa propre destinée. Dès lors, le rapport à la culture en cours d'acquisition prend une forme différente. Il a une portée de sacrifice consenti par le père.

La culture, dans l'espace urbain, est représentée comme un prolongement de celle de la famille, elle est un bien héréditaire. L'élève citadin construit ainsi un rapport de familiarité avec cette culture. Dans le processus de sa formation, il ne fait qu'assimiler sa propre culture et se prépare à intégrer, après un passage obligé dans la Qarawiyyin, une chaîne de transmission dans le cadre d'une division lignagère du travail. Ce lien naturel avec l'école est tellement fort et déterminant dans la socialisation de l'enfant citadin qu'il exige une fidélité totale à la formation. Cela souligne l'importance de cette étape dans la stratégie de la reproduction sociale et, partant, du maintien de la cohésion sociale. Cette distinction culturelle entre l'espace citadin et rural est aussi nette dans l'enseignement supérieur que dans l'école coranique. Comment se déroule cet enseignement et qu'est-ce qui différencie l'université citadine de celle en présence dans l'espace rural ?

2. Enseignement secondaire et supérieur

Après une acquisition parfaite de la totalité du texte coranique (forme et contenu), l'élève accède à un établissement de l'enseignement supérieur. Quoique dispensé dans des centres peu nombreux, il est ouvert à tous les élèves qui, en fonction de leurs moyens matériels, ont le droit de poursuivre les cours dispensés par des maîtres habilités là où ils le désirent. Mais, la trajectoire d'un apprenti assidu diffère d'une région à une autre.

[222] Cf. Tassadit Yacine, *Chacal ou la ruse des dominés, aux origines du malaise culturel des intellectuels algériens*, Paris, la Découverte, 2001, p. 60.

L'élève citadin reste souvent dans sa propre ville et au sein de sa famille[223]. Il y fréquente une mosquée-université ou une école spéciale (*medrasa*). Il peut même associer l'enseignement avec un autre métier. P. Marty rapporte, à propos de la ville de Fès, que les élèves « mènent de front le commerce et les études, c'est-à-dire que, commerçants en principe, ils distraient certaines heures de leur négoce pour suivre tel ou tel cours de Qaraouiyine qui leur semble profitable »[224].

Dans cette ville, la Qarawiyyin, comme on verra dans un prochain chapitre, a monopolisé vers la fin du XIXe siècle cet enseignement. Le seul critère requis pour accéder à cet établissement est d'avoir une connaissance parfaite du Coran et de ses modes de transcription. L'élève rentre et prend part aux cours professés. L'âge d'entrée est de 16 à 18 ans pour les Fassis et de 22 à 25 ans pour les provinciaux, appelés *afaqqiyyin*[225]. Ces derniers, qui arrivent des tribus et des villes proches ou lointaines, habitent souvent dans les différentes medersas (La medersa était à la fois un lieu d'enseignement et d'hébergement) de la ville[226].

Tous les étudiants arrivent le matin, après avoir accompli la première prière du jour, et prennent part aux cercles des enseignants qui professent des cours touchant aux différentes branches des sciences religieuses. D'après la tradition instituée, tous les élèves avaient le droit de s'intégrer à un cercle formé autour d'un maître et de suivre son cours. Toutefois, seuls les étudiants, engagés dans une instruction systématique, appartiennent au cercle des étudiants assidus (*ttullab al-'ilm*). Les cours, en nombre de cinq par jour, commencent à six heures du matin et finissent au moment de la prière du milieu de l'après-midi (*l'aser*). Après cette prière, « il n'y a plus de cours proprement dits, mais seulement des petits cours particuliers faits par des *foqahas* isolés »[227]. Les trois premiers qui durent jusqu'à midi sont réservés au Droit (*fiqhiyyat*), les deux autres de l'après-midi sont consacrés aux autres sciences et notamment à la grammaire. Les élèves en choisissent, en toute liberté de choix et d'assiduité, un ou plusieurs d'après leurs dispositions, leurs projets d'avenir ou selon la popularité et la réputation du professeur. S'estimant suffisamment instruits dans une branche, ils passent à une

[223] Péreité rapporte, à propos de Fès, que les élèves « suivaient les cours dans les différentes mosquées et chaque jour, une fois les cours terminés, ils rentraient dans leurs familles », « les Medersas de Fès », *op. cit.*, p. 259.
[224] P. Marty, *Le Maroc de demain*, Paris, Publication du Comité de l'Afrique française, 1925, p. 27.
[225] Pour avoir une idée de la journée d'un étudiant provincial à Fès, voir P. Marty, *Le Maroc de demain, op. cit.*, pp. 32-34.
[226] Kenneth Brown a retracé l'itinéraire d'un étudiant salétin à Fès dans, *Les gens de Salé. Les Slawis : Traditions et changements de 1830 à 1930,* traduit de l'anglais par Fernand Podevin, Casablanca, EDDIF, 2001, pp. 125-133, et « profile of a nineteenth-century moroccan scholar », in *Scholars, Saints and Sufis. Muslim religious institutions in the Middle East since 1500*, Edited by Nikki R. Keddie, University of California Press, 1972, pp. 127-148.
[227] Péreité, « les Medersas de Fès », *op. cit.*, p. 299.

autre. L'élève peut changer de professeur ou poursuivre sa formation auprès du même maître. Après un séjour qui peut durer de cinq, huit à douze ans, il reçoit de son maître ou de ses maîtres un certificat (*Ijaza*). Ce certificat précise les matières apprises, sous l'autorité du professeur ou les professeurs signataires, par l'étudiant et lui ordonne de les enseigner. En conséquence, il peut postuler, par des procédures dont il a été question dans un chapitre précédent, pour un poste de notaire, d'enseignant ou de juriste.

Quant à l'aspirant rural, il est obligé de quitter sa propre localité pour rejoindre une université rurale proche, réputée meilleure par la qualité de son enseignement ou de ses enseignants ou, si les moyens de sa famille le permettent, rejoindre une université citadine[228]. Al-Ilghi note à ce propos que l'élève, « après avoir assimilé par cœur la totalité du Coran, ses règles de transcription sans aucun recours au livre, quitte l'école de son village »[229]. Il peut passer encore, s'il le souhaite, un séjour au sein d'une autre école spécialisée dans l'enseignement coranique approfondi qu'on peut désigner d'établissement d'enseignement secondaire. Ce séjour est réservé à une amélioration de la connaissance formelle de la transcription du Coran et de ses différentes lectures (*qira'at*) comme celle de Qalun, d'El Mekki, d'El Basri, de Hamza,…[230].

---

[228] Les livres des biographes marocains regorgent des pérégrinations scientifiques des savants de ces trois derniers siècles. Mokhtar as-Soussi a retracé les itinéraires de plusieurs savants du Sud marocain ayant effectué leurs études supérieures dans les villes du Maroc ou même à l'étranger dans les 20 volumes de sa principale œuvre encyclopédique *al-Ma'sul (Le mielleux)*, *op.cit.* L'itinéraire de Brahim Akenku est très illustratif, voir son autobiographie écrite en tachelhit, *sirt n Brahim u-Muḥmmad aknku d laṣl nns d nnsb nns (La Biographie de Ssi Brahim u-Muhmmmad Aknku, son origine et sa généalogie),* Manuscrit 135a, Fonds Arsène Roux, Bibliothèque de la Mmsh, Aix-en-Provence ; et pour une région voisine à savoir le Haut-Atlats occidental voir le travail de Dale Eiklman sur Abderrahmane El Mansuri, le *cadi* d'Oued Zem. Ce montagnard, originaire de Bzu dans la région de Demnat a effectué ses études à Marrakech dans la première moitié du vingtième siècle, *Savoir et pouvoir au Maroc*, *op. cit.*.

[229] al-Ilghi, *La Première école*, *op. cit.*, p. 60.

[230] Le premier apprentissage du Coran s'effectue selon la version ou lecture de Ouarch, qui est la plus répandue au Maghreb et respecte un peu le particularisme phonologique nord-africain. Dans le Souss, il existe des Ecoles spécialisées dans l'enseignement des autres lectures. Al-Ilghi en a cité quelques-unes : Igdi dans le territoire de la tribu des Idaw Baâqil, Tangarfa à Ayt Baâmran, Tlata n ufella à Lakhsas, Sidi Bushab à Idaw Garan et Sidi Mzal à Ilugan, al-Ilghi, *La Première école, op. cit.*, p. 111. Lhusayn Juhadi Abaâmran, le traducteur du Coran en amazighe, a affirmé avoir appris le Coran sous ses différentes lectures, voir *Tarjamat ma'ani al-quran al-karim illa llugha al-amazighiyya (Traduction des sens du Coran en amazighe),* Casablanca, an-Najah al-Jadidah, 2003 ; Voir également , Brahim Akunku, *La Biographie de Ssi Brahim u-Muhmmmad Akunku, son origine et sa généalogie, op.cit.,* pp.10-11 et du même auteur, *Méthode de l'enseignement coranique et des sceinces religieuses dans le Souss, le pays du groupe Chleuh, op.cit,* pp.15-17.

Les universités rurales dans le Sous sont nombreuses. Elles s'appellent *lmḍṛṣt n ɜilm* (Ecole scientifique). Indépendantes des mosquées, elles sont construites sur le territoire d'une tribu ou d'une fraction. Elles sont réservées uniquement à l'enseignement supérieur. La fondation d'une *lmḍṛṣt* naît souvent de la décision d'un clerc, d'un chef de tribu ou d'un chef de maison maraboutique ou de confrérie. Après délibération sur la nécessité de la création de cette institution scientifique, les membres de la tribu fixent l'endroit adéquat pour sa fondation, son plan et entament, après avoir réuni suffisamment de moyens matériels nécessaires, sa construction. Elle comporte en général des chambres pour héberger les étudiants, deux salles spacieuses (une pour la prière et une autre pour l'enseignement), une chambre servant de logement au maître, une autre pour la femme qui s'occupe du ménage et de la cuisine, une autre pour les visiteurs et un dépôt pour conserver les produits alimentaires réunis[231].

A un âge situé entre douze et seize ans (même plus), l'élève quitte sa maison pour la science (*iffaɣ s ɜilm*, il est sorti pour la science). Il rentre alors à l'école de sa tribu ou d'une tribu voisine. Il peut aussi, s'il est recommandé par son ancien maître, aller suivre les cours d'un enseignant réputé dans une école lointaine, mais à condition de trouver une place libre pour son hébergement. Le candidat peut disposer d'une chambre comme il peut, en cas d'affluence, habiter avec d'autres élèves dans une chambre collective.

Lmḍṛṣt est à la fois un lieu d'hébergement et d'enseignement. Elle forme un microcosme social. Régie par des lois rigides, elle ressemble à une petite communauté. L'infraction à la loi peut entraîner l'expulsion de l'élève. Si, dans la région de Souss, *lmḍṛṣt* peut dépendre d'une maison maraboutique ou être autonome, en Kabylie, elle est, pour des considérations particulières liées à l'imbrication du système de l'enseignement et de la reproduction des lignages maraboutiques, à la fois lieu d'initiation et de formation. Les élèves forment ainsi une communauté et se soumettent aux obligations des rites d'initiation, de prières et de la lecture du Coran et des corpus traditionnels. Elle se présente ainsi comme une forme d'organisation sociale particulière. Elle est, au dire de Chérif Kheddam, « une retraite, un monde bien particulier, "une caserne"»[232].

Dès son admission définitive, l'élève suit l'enseignement du maître. En général, *lmḍṛṣt* ne possède qu'un seul appelé *lfqih*. Il peut être aidé par des étudiants ayant déjà assimilé parfaitement quelques branches de savoir. Contrairement à son homologue citadin, l'élève rural n'a pas le choix de suivre les cours de différents

[231] M. as-Soussi, *Ecoles traditionnelles dans le Souss*, *op. cit.* ; p. 55, el-Waskhini, *Tafrawt el-Mulud et son école traditionnelle, op.cit.*, p. 35 ; Omar es-Sahili, *L'Institut scientifique de Taroudant et Les Ecoles traditionnelles dans le Souss* (en arabe), Casablanca, Dar an-Nashr al-Maghribiya, 1990, t. III, p. 36.
[232] T. Yacine, *Chérif Kheddam ou l'amour de l'art*, *op. cit.*, p. 26.

maîtres dans une même école. Il peut cependant suivre les cours des différentes matières avec le même professeur. Une journée d'étude, ponctuée par la succession des prières quotidiennes, est répartie sur plusieurs séances réservées aux différentes sciences programmées. Elle débute après la première prière et finit souvent avec celle de l'après-midi. D'autres séances informelles sont programmées pour s'exercer sur les leçons à venir et faciliter par la suite le travail au maître enseignant. Ainsi, dans quelques écoles de la région, les élèves forment des cercles entre les deux prières du soir (*tinwudci* et *tinyiḍṣ,* dans certaines régions, on désigne ces prières en arabe, *lmgherb, l'isha*) pour s'initier à la prochaine séance. L'instruction s'étale sur une durée d'au moins six ans[233]. L'étudiant peut alors demander un papier, écrit par la main du maître, certifiant qu'il a suivi un tel programme et appris telles œuvres maîtresses qu'il est autorisé à enseigner à son tour.

Si un étudiant souhaite approfondir son savoir dans une matière que son premier maître ne maîtrise pas bien, il a le choix de partir vers une autre école. C'est ainsi que se forme une catégorie d'étudiants pérégrinants (*imsafriyen*). La trajectoire d'un grand saint marocain du XIX[e] siècle offre des indications précieuses sur l'itinéraire exemplaire d'un aspirant soussi à la quête du savoir. El-Hajj Ali ad-Derqawi, saint et fondateur de la zawiyya Derqawiyya à Ilgh et père du célèbre Mokhtar as-Soussi, est né en 1850[234]. Ayant appris le Coran par cœur dans l'*axerbic* local, il part, âgé de quinze ans, en 1865, à Tanalt des Ayt Swab[235] (Anti-Atlas occidental) pour entamer sa formation scientifique. Cette école célèbre par la présence du *faqih* sidi Mohammed el-Yazidi al-Isi (m. 1891) s'est constituée en un pôle d'attraction local. S'attachant à recevoir la science de ce *alem*, il ne tarda pas à la quitter en 1866 après le départ de celui-ci. Il s'installe alors dans la nouvelle école du maître à Tafrawt el-Lmulud. Mais, ce dernier, ayant été appelé par le chef de la Maison de Tazerwalt[236], il est obligé de partir enseigner à l'école annexée à cette maison maraboutique. L'élève le suit et passe quelque temps dans cette école avant de

[233] el-Waskhini, *Tafrawt el-Mulud et son école traditionnelle, op. cit.*, p. 61.

[234] Voir à propos de la vie et la production du Cheikh et de sa zaouia, Mostafa Zekri, *Le Cheikh sidi al Hajj 'Ali al Derqawi al-Ilighi : un saint marocain du XIX° siècle*, Thèse de Doctorat, EHESS, 1977, M. as-Soussi, *Al Ma'sul (Le mielleux)*, *op.cit.*, t. I, pp. 184-324 et du même auteur, *at-Tiryaq al-mudawi fi akhbar as-shaykh sidi al-Hajj Ali ad-Derqawi*, Tétouan, Imprimerie al-mahdiya, 1960.

[235] Sur l'Ecole de Tanalt, voir Lahocine Asbiy, « Remarques à propos des Ecoles traditionnelles dans le Souss (Cas de l'Ecole de Tanalt) », in *Ecoles traditionnelles du Souss*, *op. cit.*, pp. 97-115.

[236] Lieu de la principauté maraboutique fondée par les descendants de Ahmed Ou Moussa el-Jazouli, célèbre saint du XVI° siècle, il se situe dans l'Anti-Atlas occidental. Cf, Paul Pascon (avec la collaboration de A. Arrif, D. Schroeter, M. Tozy), *La Maison d'Iligh l'histoire sociale du Tazerwalt,* Rabat, Smer, 1984, M. as-Soussi, *Iligh qadiman wa haditan (Iligh dans le passé et le présent),* Rabat, Imprimerie royale, 1966, et le Colonel Justinard, *Un royaume berbère le Tazeroualt. Un saint berbère, Sidi Ahmed Ou Moussa,* Paris, G.-P. Maisonneuve, 1954.

partir à Tankert suivre des cours intensifs en matière de droit islamique, de règles de succession, de grammaire et de mathématique auprès du faqih sidi Muhammad ben Ibrahim at-Tamanarti (m. 1878) de 1869 à 1871. Puis, il s'installe à Aduz et suit jusqu'à 1876 les cours de Sidi Muhammad ben Larbi al-Aduzi qui lui attribue un certificat général (*ijaza 'amma*) et lui ordonne de le remplacer dans cette école pendant son voyage à Marrakech. L'instruction a duré douze ans. Cette trajectoire montre à la fois la difficulté et la richesse d'un enseignement périphérique. La dispersion des centres d'enseignement contraint les étudiants à suivre des cours, qui peuvent s'étaler sur des années entières, dans des écoles différentes et distanciées. Mais, ils apprennent, avec le déploiement des efforts supplémentaires, au moins toutes les branches des sciences reconnues à l'époque. L'étude de la production du Sheikh al-Ilghi en amazighe et en arabe[237], même si elle est empreinte d'une effluve mystique, révèle la profondeur de son savoir et sa maîtrise parfaite de la science religieuse.

Quelles conclusions peut-on tirer de cette situation ? Bien que décidé à se consacrer à une acquisition systématique, l'élève citadin ne se détache pas complètement de son espace social. Il continue à vivre chez lui, à occuper sa place dans sa famille et dans sa société. Ainsi, il demeure, malgré son dévouement à une formation spécialisée, impliqué dans les stratégies mobilisées pour le maintien et la perpétuation des conditions nécessaires à la préservation du statut social de la famille. Pour dire les choses autrement, les futurs ulémas citadins ne sortent pas du cadre de la famille et du groupe. La culture, étant l'un des piliers de l'organisation sociale de la cité et, par extension, une assise du pouvoir légitime, ne doit pas échapper aux champs d'action des lignages dominants. Elle est donc absorbée et appropriée par la parenté dans ses stratégies de positionnement dans l'espace social et politique.

Au contraire, l'élève rural entame, en arrivant à une zaouïa ou à une *lmḍrṣt* (comme espace d'acquisition du savoir et d'une forme de regroupement particulière), une phase d'enfermement prolongé. Il est ainsi éloigné de la vie sociale. Il s'exile dans un savoir qui lui apporte certes des signes de reconnaissance mais son action ne s'exerce que dans un cadre fort rétréci. Il s'intègre à un espace qui n'est pas socialement situé. L'université rurale n'est pas une continuité sociale de la tribu. Elle est une institution « étrangère ». Dans ce cadre, le terme *iffaɣ* désignant l'acte de partir en quête de science prend toute sa signification. L'élève rural sort de sa société avec laquelle il n'a plus de relation directe. Il devient un autre. En ce sens, la posture de l'institution indique sa place dans la société.

[237] Il a notamment traduit en tachelhit le livre traitant des obligations rituelles du Cheikh égyptien al-Amir (m. 1816-7) dans un volume de plus de 10 000 vers intitulé *tafukt n ddin* dont une copie se trouve au Fonds Roux des Manuscrits Berbères à la MMSH d'Aix-en-Provence, classée sous le numéro Ms64.

Par ailleurs, l'obtention d'une *Ijaza* marque la fin de la période d'acquisition. Le candidat est alors reconnu comme une autorité pour sa connaissance d'une partie ou de toutes les œuvres maîtresses programmées. Il peut alors détenir un poste dans l'enseignement traditionnel ou, s'il est mieux placé dans la hiérarchie de la transmission du savoir et, partant, dans la hiérarchie politique, occuper une charge juridique ou administrative importante. Etant indispensable à la fois à la connaissance des bases nécessaires à l'accomplissement des devoirs religieux et les normes régulant la vie personnelle et sociale et à l'intégration au système administratif, l'enseignement acquiert une place importante dans la socialisation et l'éducation de la personne dans la société traditionnelle. Mais, quelles sont les différentes matières qui constituent la somme du savoir acquis par ces autorités scientifiques et qu'est-ce qui détermine le choix des matières programmées ?

3. Les branches et méthodes de l'enseignement traditionnel

Comme je l'ai exposé ci-dessus, l'enseignement porte dans un premier temps sur l'apprentissage par cœur du Coran afin de pouvoir le réciter et le transcrire sans aucun recours au livre. Mais, dès qu'on accède au niveau secondaire et supérieur, il se concentre sur les différentes disciplines de la science religieuse. Ces disciplines, ayant subi des révisions perpétuelles tout au long de la longue histoire culturelle des pays d'Islam, ont fini par se constituer en un système achevé dont le droit et la grammaire constituent, et particulièrement en Afrique du Nord, les bases fondamentales.

Durant la première période de l'expansion de l'Islam, la transmission ne concernait que le Coran et les traditions prophétiques. Par la suite, elle commença à embrasser d'autres champs de savoir : les sources du droit, la jurisprudence, les sciences du langage, la philosophie, la théologie, la logique... C'est ainsi que les grands théologiens musulmans (*'ulama al-kalam*), –malgré les controverses profondes qui traversent leurs thèses développées autour des questions sensibles telles que l'unité divine, les rapports entre la raison et la révélation et la nature de la parole coranique –, ont enseigné au sein des mosquées les principes de leurs spéculations théologiques. Mais, cette branche de savoir ne tarda pas à quitter la mosquée et à se réfugier dans des cercles privés avant de disparaître complètement de la scène. La nature de la science reconnue donne une idée des mœurs du temps, de la forme du pouvoir et de la composante de l'élite cléricale influente.

Prenons par exemple l'opinion d'Ibn Khaldun[238] qui, à la fin de la période riche de l'histoire culturelle en terre d'Islam, a établi, selon Seyyed Hossein Nasr, « la

[238] Ibn Khaldun, *Discours sur l'Histoire universelle, al-Muqaddima*, trad. Vincent Monteil, Paris, Sindbad, 1967-68, t. II, pp. 873-921 et tout le troisième tome.

version définitive de la division des sciences »[239]. Il établit une distinction entre les sciences proprement religieuses ou transmises (*naqliya*) et les sciences naturelles et intellectuelles (*tabi'iyya wa 'aqliyya*). Les premières comprennent toutes les sciences « traditionnelles et institutionnelles (*wad'iyya*) »,[240] transmises par leurs fondateurs et se rapportant à la connaissance de tout ce qui touche à la religion (l'exégèse coranique, les méthodes de lectures du coran, les traditions prophétiques, le droit et particulièrement le droit de succession et la méthode de déduction et de distinction...). Les autres, que « l'homme acquiert naturellement par l'exercice de sa réflexion »[241], reposent sur l'observation et sur le raisonnement logique. Elles comprennent la logique, *mantiq*, la philosophie, *falsafa* ou *hikma*, la science des nombres, *al-ḥisab*, l'astronomie, *al-hayaa,* la science des sons, *al-musiqa* et autres. A cette époque, malgré l'effort intellectuel d'un Averroès qui essaie de réconcilier la raison philosophique et la révélation, le développement politique des pays islamiques s'oriente vers l'affirmation d'une lecture juridique de l'Islam. La vision khaldunienne révèle déjà la mise à l'écart de la science philosophique. Ibn Khaldun pensait que « les sciences intellectuelles et leurs représentants parvinrent à contaminer quelque peu l'Islam »[242]. Sans aller jusqu'à leur interdiction, il définissait « une conduite à tenir à leur égard ». Il expliquait que « l'étudiant doit donc se garder, autant que possible, de (leur) pernicieuse influence. Il ne doit (les) aborder qu'une fois saturé de la connaissance de la loi religieuse et après avoir appris l'exégèse coranique et la jurisprudence »[243]. Le déclin des centres florissant et la pratique d'un enseignement systématique sous la surveillance des traditionnaires, dans des contextes politiques particuliers, ont fini par tracer des frontières étanches entre les différentes disciplines scientifiques et limiter le corpus des sciences dites religieuses.

Cette opinion ne date pas de l'époque d'Ibn Khaldun. Déjà au XI[e] siècle, al-Ghazali, l'auteur de *iḥya 'ulum ad-ddin* (*La revivification des sciences de la religion*), a établi une frontière entre sciences louables (*maḥmuda*) et sciences blâmables (*madmuma*). Il trace alors une ligne de démarcation entre les sciences qu'il juge inutiles des autres qu'il défend et tente de faire revivre[244].

Au Maroc, l'établissement d'un corpus achevé est étroitement lié aux circonstances socio-politiques particulières. La fixation d'un programme n'a de sens que mis en rapport avec les stratégies des pouvoirs successifs. Ainsi par exemple, les Almohades, en voulant répliquer à la tendance juridique des Almoravides

[239] S.H. Nasr, *Sciences et savoir en Islam*, Paris, Sindbad, 1979, p. 62.
[240] Ibn Khaldun, *Discours sur l'Histoire universelle, al-Muqaddima*, *op. cit.*, t. II, p. 898.
[241] *Ibid.*, p. 898.
[242] *Ibid.*, t. III, p. 1048.
[243] *Ibid.*, p. 1173 et 1184.
[244] Réd, article « *'Ilm* », *Encyclopédie de l'Islam*, 1971, t. III, p. 1162.

consistant à ériger la jurisprudence en arme politique, ont « fait jeter au feu, à leur tour, les livres des *furu'*, végétation juridique d'applications, d'espèces et de casuistique, où se complut le malékisme andalou »[245]. Par cet acte, ils déclaraient, à leur tour, une guerre contre la prééminence du *fiqh*. Cependant, l'avènement des Mérinides au pouvoir en conquérants nomades sans projet idéologique et sans légitimité religieuse a ouvert la voie au retour triomphant de cette branche et à la consécration de son primat dans le système de l'enseignement traditionnel à côté des sciences philologiques. En ce sens, la configuration du programme scolaire est le miroir de l'évolution des structures sociales et, partant, de la structure du pouvoir.

Le *fikh*, ou le Droit, comprend les règles qui régissent les actes du rite, la matière du droit familial, pénal et publique ; à quoi s'ajoute évidemment l'étude des sources du droit (*uṣul al-fikh*), la méthodologie de leur emploi et la pratique juridique (*qada wa aḥkam*). Elles sont les matières privilégiées de la modalité marocaine dans l'enseignement islamique traditionnel. Les Marocains, de doctrine sunnite malékite, s'emploient à exposer et à apprendre les œuvres maîtresses (*mutun*) de cette école juridique. Si le *muwatta* (la voie aplanie) de l'imam Malik ben Anas (m. 795) est le corpus fondamental de cette doctrine (*madhab*), la pratique, caractérisée par la domination de la transmission orale et de la mémorisation systématique des corpus imposés, a privilégié l'étude des précis versifiés (*mukhtasarat*), comme le *mukhtasar* (précis abrégé) de de Khalil ibn Ishak (m. 1378), la *tuḥfat al-ḥukkam* (perle des juges) d'ibn 'Asim (m. 1428) et *al-murshid al-mu'in* (L'orienteur aidant) d'ibn 'Ashir, un savant du XII^e^ siècle. Ce dernier ouvrage ouvre cependant un accès relatif à l'étude de la théologie et appelle, dans certains cas, le recours aux traités théologiques d'Es Sanoussi (*al-'aqida As-ṣughra, al-'aqida al-wuṣta et al-'aqida al-kubra*). D'autres commentaires et glossaires peuvent être programmés pour l'exposition et l'explication des différents chapitres de la matière enseignée. Pour la grammaire, l'étude se focalise sur l'*ajrumiyya* d'un savant d'origine nord-africaine du XVI^e^ siècle (Sidi Muhammad ben Dawud es-Sanhaji (m.1324)), sur l'*alfiyya* d'un grammairien andalou du XII^e^ siècle Ibn Malik (m. 1274), et sur *lamiyyat al-af'al* (une composition versifiée sur les structures verbales) du même auteur. La grammaire s'étend aussi à l'étude des dérivations (*Ishtiqaq*), de la conjugaison (*ttasrif*) et de la construction des phrases (*mabniyyat al-jumal*). Si le *fiqh* et la grammaire occupent la place principale de cet enseignement aussi bien dans l'espace rural que dans l'espace citadin, la programmation des autres matières diffère en allant d'un espace à l'autre.

[245] Berque, J., « Ville et université : aperçu sur l'Ecole de Fès », *Revue historique du Droit français et étranger*, vol. XXVII, 1949 p. 69.

A Fès, leur mode de présence est dicté par des choix officiellement établis. En dehors des deux matières répondant à des fonctions sociales précises, la programmation d'autres matières est en fonction des stratégies du pouvoir central ou des choix individuels. Ainsi, certaines matières (comme la science de la prosodie *('ilm al-'arud*), l'enseignement de la rime (*'ilm al-qafiyya*), la récitation des traditions prophétiques et les méthodes associées (*'ulum al-ḥadith wa mustalaḥuhu*), l'exégèse coranique (*ttafsir*), la littérature (*adab*) et la langue (*al-lugha*)) peuvent être enseignées à la demande des étudiants voulant acquérir des connaissances complémentaires. Les cours se déroulent dans des séances informelles ou spéciales, dans des écoles périphériques ou même dans un espace domestique (la maison d'un *alem*, celle d'un étudiant fortuné…). Pour avoir une idée générale de la substance de cet enseignement, je reproduis le tableau que Levi-Provençal a établi, à l'aide de recoupements dans différentes villes du Maroc, des auteurs étudiés pour chacune des disciplines enseignées *:* « *L'ajorroûmiyya*, pour la grammaire, est expliquée à l'aide du commentaire d'el Azhari, l'*Alfiyya* et la *lamiyyat el-af'âl* d'ibn Malik, à l'aide de ceux d'el Makkoûdi et de Bahraq (Abou Ahraq), le *nazm el-jomal* d'el-Mojradi, à l'aide de celui d'er-Rasmoûki. La rhétorique est enseignée d'après le commentaire (*ech charh el-motawwal*) qu'et-Taftâzani, uniquement désigné au Maroc sous son laqab d'es-Sa'd (Sa'd ed-din) donna du résumé d'el-Qazwini sur le traité d'es-Sakkaki ; la glose la plus employée est celle d'el-Jorjâni Sayyid. Pour l'étude des principes de la religion et du droit (*osoûl*), il n'est fait appel qu'au *jam' el-jawâmi'* d'es-Sobki, avec le commentaire de Jalâl ed-dîn el-Mahalli et la glose de Kamal ed-dîn Ibn Abî Charîf. Avant d'aborder l'étude des traditions islamiques, il est bon d'avoir appris l'*Alfiyya* d'el-'Iraqi sur l'utilité des hadîths. L'explication des recueils de Malîk, d'el-Bokhâri, d'en-Nawawî, des *Chamâ'il* d'et-Termidhî et du *Chifa'* du qâdî 'Iyyâd sera poursuivie par le lettré durant de longues années. S'il aspire à une charge dans la magistrature, il apprendra la *Tohfat el-Hokkam* d'ibn 'Asim et la *lamîyya* d'ez-Zaqqâq. Les traités classiques du droit mâlikite, la *risala* d'ibn Abi Zaïd el-Qaïrawânî, avec le commentaire d'Abou'l-Hasan 'Ali Ech-Châdili, et le *Mokhtasar* de Khalil, avec les commentaires d'El-Khirchi et d'ez-Zorqani, feront l'objet des plus nombreuses leçons ; sans compter la théologie, avec le *morchid* d'Ibn 'Achir, commenté par Mayyara et les trois *'aqida* d'es-Sanousi, grande, moyenne et petite, avec les commentaires et gloses d'ed-Dasouqi. Enfin, pour clore la série, des notions d'astronomie seront fournies par le célèbre *Moqni'* d'el-Marghîthî et des éléments d'arithmétique par les résumés d'el-Qalasâdî et la *Moniat el-Hossab* d'ibn-Ghazi (sic)»[246].

On constate tout d'abord l'absence de toute référence à l'exégèse coranique. Aussi, ces disciplines ne sont pas toutes, comme on le verra après, enseignées dans

[246] Levi-Provençal, *Les Historiens des Chorfa. Essai sur la littérature historique et biographique au Maroc du XVI^e au XX^e siècle,* Paris, Larose, 1922, pp. 13-14.

l'enceinte d'un même établissement. En somme, ce sont l'histoire particulière de chaque institution, ses rapports avec les enjeux dominants des dynasties au pouvoir et les disponibilités des cheikhs qui déterminent le programme, la nature et les corpus des matières étudiées.

Ainsi, Péreité[247], séjournant à Fès au début du siècle dernier à un moment où la Qarawiyyin abritait tous les cercles de l'enseignement supérieur, a dressé une image de la situation culturelle de cette ville. En analysant les différents lieux d'enseignement, les programmes périodiques et matières, il remarque que la majorité des disciplines, définies comme étant les matières de base de la culture savante légitime, est tombée en désuétude. La restitution de sa répartition, selon les lieux et la période de l'année, révèle que le Droit, avec les branches auxiliaires (principes du Droit, pratique et théologie *ttawhid*[248]), et les sciences du langage (Grammaire, rhétorique) sont programmées à la Qarawiyyin pendant les séances officielles. Cette préférence répond à un besoin conjoncturel.

Selon A. Laroui, « Les deux branches enseignées essentielles : droit, enseigné le matin, langue, enseignée l'après-midi, correspondent aux deux débouchés offerts, en dehors de l'enseignement, qui perpétuent le système, judicature (*qada*) et chancellerie (*kitaba*) »[249]. L'arithmétique et la prose ne s'enseignent que pendant les vacances hebdomadaires ou saisonnières. Quant aux traditions prophétiques, elles ne sont récitées que pendant les mois de *rajab*, de *cha'ban* et de *ramadan* (selon le calendrier lunaire) dans les autres mosquées et pendant des horaires qui arrangent plus la masse des artisans et des commerçants de la ville que les étudiants provinciaux (*afaqqiyin*)[250]. Ces derniers profitent souvent de ces longues vacances annuelles (plus de trois semaines) pour rendre visite à leurs familles. Les autres branches comme l'exégèse coranique, la dérivation et les belles-lettres (si on excepte les poèmes panégyriques en l'honneur du prophète que certains ulémas récitent pendant les fêtes consacrant l'anniversaire de sa naissance) ont disparu, pour une raison ou une autre, de cet enseignement. Pour l'exégèse coranique, et selon un adage répandu, chaque fois qu'on enseigne cette matière survient la mort du Sultan ou la sécheresse. Une seule solution s'impose, sa suppression. Il faut attendre l'avènement des réformistes et en particulier Abu Shu'ayb ed-Dukkali,

[247] Péreité, « Les Médersas de Fès », *op. cit.*, p. 334-344.

[248] A noter que la théologie n'est pas enseignée au Maroc en tant que science indépendante et reconnue, mais comme une dérivation du Droit. La programmation d'une œuvre d'Ibn 'Ashir (*al-Murshid al-mu'in*), comportant un chapitre sur le *ttawḥid* (unité divine) a obligé certains doctes à l'enseigner, en reposant leurs explications sur des citations du traité de es-Sanoussi, à leurs étudiants.

[249] Laroui, *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain, op. cit.*, p. 197.

[250] Dale Eicklman, *Savoir et pouvoir au Maroc, op. cit.*, pp. 150-151.

pour son intégration au cycle scolaire[251]. A cet égard, Laroui constate que « si le *hadith* (corpus des dits de prophète) et le *tafsir* (exégèse) posent des problèmes théologiques qui peuvent être à l'origine de leur défaveur, la raison de l'absence des autres branches du savoir c'est qu'elles ne sont pas d'une utilité immédiate »[252]. C'est donc la fonction sociale d'une branche qui détermine sa programmation dans le système scolaire.

Par ailleurs, la région du Souss échappe complètement à cette distinction fonctionnelle établie entre les matières de la culture savante. Dans cette province périphérique, les fonctions sociales de la culture ne sont pas véritablement contrôlées par le pouvoir central. Les débouchés offerts au lettré, en dehors de l'institution scolaire, ne privilégient pas un enseignement précis. C'est ainsi que le modèle classique, institué depuis l'effervescence culturelle de cette région aux XV^e^ et XVI^e^ siècles (voir le prochain chapitre), continue à être suivi dans ces écoles. Toutes les modifications notoires, résultant des considérations politiques officielles, n'ont pas franchi le seuil de l'université rurale. Si elles traduisent des enjeux cléricaux ou politiques caractérisant le champ culturel officiel les savants ruraux, qui ne sont pas impliqués dans la diffusion d'une forme raffinée de la norme culturelle dominante, continuent à remplir la fonction de transmetteurs fidèles de la culture savante. En ce sens, la méthode et le programme ne dépendent pas de fonctions sociales précises.

Ainsi, cet enseignement rassemble les différentes branches classiques du savoir traditionnel. Il repose sur l'exposition et l'explication des oeuvres-mères (*Ummahat*) des différents maîtres cités ci-dessus, commentées par les mêmes auteurs cités ou par des érudits locaux[253]. Mokhtar Soussi a recensé vingt branches de savoir maintenues au début du siècle dernier[254]. Fondant ses observations sur une

---

[251] Laroui, *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain*, *op. cit.*, p. 152, aussi M. as-Soussi, *Ecoles tradionnelles dans le Souss*, *op. cit.*, p. 71.

[252] Laroui, *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain, op. cit.*, p. 198.

[253] M. as-Soussi, *Ecoles traditionnelles dans le Souss*, *op. cit.*, pp. 61-82, el-Waskhini, *Tafrawt el-Lmulud et son école traditionnelle*, *op. cit.*, pp. 45-55, Lahocine Asbiy, « Remarques à propos des écoles traditionnelles dans le Souss », *op. cit.*, pp. 101-102 ont dressé la liste de certains commentaires composés par des lettrés locaux et dont se servent certains maîtres dans l'enseignement supérieur. Ainsi, *al-Murshid al mu'in* pourrait être exposé et commenté selon *Sharh al-Aduzi*. De même, la *Risala* d'Abi zayd est commentée par les glossaires d'el-Hudaygi et d'Akerramu. L'*Ajrumiyya* par le commentaire d'el-Mahjoubi as-Soussi… Une matière complète peut-être étudiée en s'appuyant sur l'œuvre d'un lettré local comme la *Manḍumat* (texte versifié) d'er-Rasmuki consacré aux régles de succession (*al-faraid*).

[254] Il s'agit du *ttafsir* (exégèse), *qiraat* (lectures du Coran), *ḥadith* (corpus des traditions du prophète), *ssira* (biographie iniatique du prophète), *'ulum al-ḥadith* (science des hadiths), *nnaḥw* (grammaire, certains auteurs ont traduit la grammaire en tachelhit comme Brahim Aznag, « *ⵊaqida n nnaḥw* (Traité de la grammaire) », in *Lⵊaqayid n ddin (Les traités de la religion)*, manuscrit

connaissance du terrain durant son enfance et son exil bénéfique à Ilgh au début des années quarante[255], as-Soussi a pu décrire les différents aspects de la transmission de la culture savante dans cette région. Il constate qu'elle ne présente pas de différences significatives avec les autres foyers de la diffusion de cette culture en Orient ou au Maroc avant les changements introduits par les réformistes à partir de la fin du XIX^e^ siècle, pour l'Orient, et le début du XX^e^ en ce qui concerne les villes du Maroc. Les principaux foyers de la diffusion de cette culture dans le Souss, aidés par leur position indépendante des rouages de la politique officielle, se sont attachés à transmettre sans aucune considération politique particulière la totalité des matières fixées depuis, au moins, le XV^e^ siècle. C'est ainsi qu'ils ont continué à dispenser des cours dans certaines matières devenues blâmables pour les savants urbains. Soussi cite, pour argumenter son propos, la question de l'exégèse coranique. Il relate qu'en entrant à l'Université d'el-Maâder (une localité rurale dans l'Anti-Atlas occidental), il a trouvé son maître, Ahmed el-Aini, en train d'enseigner un cours de cette matière à ses élèves. « Au début, dit-il, j'ai pris cette séance pour une évidence, je croyais que c'était un cours normal. Et que l'exégèse coranique est une matière au même titre que les autres. Mais quand je suis arrivé à Marrakech et, ensuite, à Fès, j'ai entendu dire que l'enseignement de l'exégèse a disparu. Si cette discipline fait partie aujourd'hui du programme scolaire, c'est grâce aux efforts du grand maître et réformateur Abu Shu'ayb ed-Dukkali[256]. Je me suis rappelé ce que j'ai vu à el-Maâder. Je me suis dit que nous enseignons, chez nous, des matières interdites dans les villes. (...) Dès mon retour, j'ai commencé à interroger mes maîtres, ils répondaient tous : il n'y a rien d'anormal et d'étrange. L'exégèse coranique est une science comme les autres. Elle fait partie de notre héritage culturel. Nos maîtres enseignaient cette branche

28, Fonds Arsène Roux, Bibliothèque de la Mmsh, Aix-en-Provence, pp.705-716), *ṣṣarf* (conjugaison), *al-llugha* (langue et lexicographie), *al-bayan* (rhétorique), *a- usul* (sources du droit), *'ilm al-kalam* (théologie), *al-fikh* (droit), *al-faraid* (droit successoral), *al-ḥisab* (arithmétique), *al-hay'a* (astronomie), *al-mantiq* (logique), *al-'arud* (métrique et rime), *at-ttib* (médecine), *al-asanid* (vérification et étude des transmetteurs et chaînes de transmission), *al-jadawil* (science cabalistique des nombres) *adab* (lettres), M. as-Soussi, *Souss al-'alima (Le Souss savant)*, Casablanca, 1984, p. 37.

255 M. as-Soussi, *Ilghyyat (Ecrits d'Ilgh)*, *op.cit.,* t. II, p. 210 et p. 231.

256 Voir à propos de sa biographie, A. al-Jirari, *ash-Shaykh al-muhdit al-Hafid abu Shu'ayb ed-Ddukkali (Le Cheikh le réformateur et l'érudit Abu Shu'ayb ed-Dukkali)*, Casablanca, an-Najah al-Jadidah, 1976 ; Abdallah Ben Souda, « Si Abou Chouaïb Doukkali, sa vie, ses œuvres », *Revue marocaine de Législation, Doctrine, Jurisprudence chérifienne,* n°6-7, 1937-1938, p.5 ; Muhammad Es-Sayh, « al-Haraka as-salafiya al-islamiya fil-Maghrib wa nuzul ash-shaykh Abu Shu'ayb ed-Dukkali bi Rribat (Le Mouvement salafiste au Maroc et l'arrivée du Cheikh Abu Shu'ayb ed-Dukkali à Rabat) », *Da'wat al-Haqq,* décembre-janvier 1968-1969, pp.38-40. .

comme ils enseignaient la grammaire »[257]. La sélection rigide que s'imposent les savants officiels ne touche pas la nature de l'enseignement dispensé dans ces foyers, repliés sur eux-mêmes. Ceux-ci, loin de s'inscrire dans les élaborations circonstancielles de l'université citadine, fondent leur enseignement sur un modèle qui trouve son origine dans les moments fondateurs de leur naissance et développement.

Cela étant, on peut dire que l'aspirant, là où il se trouve, dans la campagne ou dans la ville, s'il avait les moyens et la volonté nécessaires, peut toujours *sortir* ou s'investir dans la quête de la culture. Celle-ci est entendue ici dans un sens restreint, à la fois comme la somme des matières de l'enseignement religieux ou comme une partie de ces matières fondant une certaine habileté à occuper une charge sociale, enseignante ou administrative. Mais, par quoi commencer ? Et comment s'enseignent ces matières ?

Au sein d'une université citadine, s'il est facile de décrire la méthode avec laquelle le maître expose et explique la matière enseignée, il reste difficile de délimiter les étapes de l'apprentissage du fait de la proximité des cercles, de la liberté des maîtres et de la mobilité des étudiants. Toutefois, l'apprenti commence souvent son instruction, s'il n'a rien appris au sein de l'école coranique, par l'apprentissage par cœur de deux corpus érigés en cours préparatoires par la tradition : l'*ajrumiyya* pour la grammaire et le *Murshid al-mu'in* pour les principes du droit et de théologie. Ensuite, il pourra assister aux autres cercles. D'après l'itinéraire d'un lettré marocain, le chroniqueur Abou el-Qassim Ez-Zayyani, on peut tracer les étapes essentielles d'un parcours scolaire à Fès au XVII[e] siècle de la manière suivante : « Quand, au moment de mon adolescence, je fus capable de réciter le Coran, je m'adonnai à l'étude. Je commençai par l'*ajerrumiyya*, le petit traité de théologie d'Es Sanusi et celui d'ibn 'Ashir, sous la direction du Sheikh Ahmed Ben Tahir Esh Shargi. Je continuai par la *Risala* d'Ibn Zayd el-Qayrawani, à la mosquée d'El Andalus, auprès de Muhammad ben Et tayyib El Qadiri, en même temps, je profitai, à la Medersa d'Es-Sahridjes des conférences que Abd El Qadir Bukhris faisait à ses fils sur l'*alfiyya* et la *risala*. Je suivis ensuite le cours de ce dernier sur le commentaire du Coran, le précis du droit de Khalil et l'*alfiyya*, en même temps que j'assistais, à la mosquée d'el Karawaiyyin, à celui d'Abu Hafs Omar el Fasi sur le droit malikite. Puis, j'entrepris l'étude de la logique dans le résumé d'es Sanusi et continuai, au cours professé à la medersa d'el 'Attarin par Muhammad ibn Ibrahim ed Dukkali, l'explication de khalil que je devais reprendre ensuite, sous la direction de Muhammad Bennani, l'auteur de la glose sur le commentaire d'ez Zurqani. Je

[257] As-Soussi, *Les Ecoles scientifiques traditionnelles dans le Souss*, *op. cit.*, pp. 70-71. Voir également, Ibrahim el-Ouafi, « La leçon de l'exégèse dans les Ecoles islamiques scientifiques dans le Souss », in *Les Ecoles scientifiques traditionnelles*, *op. cit.*, pp. 143-152.

terminai mes études en 1756 à l'âge de 23 ans »[258]. Ce passage révèle l'itinéraire typique d'un étudiant à Fès au moment où les autres centres concurrençaient encore la Qarawiyyin et où l'enseignement comprenait certaines matières, comme le commentaire du Coran, avant leur omission. Mais, dès le début du siècle dernier, la Qarawiyyin monopolisait l'enseignement et une partie des disciplines a disparu de la liste des matières recensées par les différents auteurs que j'ai pu consulter pour cette période[259].

L'aspirant fassi rejoint alors la Qarawiyyin où un ensemble de cercles, répartis sur une journée, occupent des espaces ordonnés selon les coins de la grande salle de prière. Chaque cercle est dirigé par un maître, habilité à dispenser l'enseignement d'une matière ou de plusieurs, et concerne un chapitre d'une science ou l'exposition d'une œuvre maîtresse. Le choix d'un cercle dépend souvent de la carrière recherchée, et aussi de la célébrité de l'enseignant. L'aspirant cherche, comme le dit S.H.Nasr, « plus un maître qu'une institution particulière »[260]. Est-ce à dire que le transmetteur est plus intéressant que la chose transmise ? Différents maîtres professent, dans la même mosquée et en même temps, la même matière. Tout dépend alors de la renommée du maître. Il prend donc part au cercle choisi et entame son initiation sous l'autorité du maître sollicité. Il s'attache à se montrer et à suivre avec assiduité toutes les séances dans lesquelles le maître expose et explique l'œuvre maîtresse sélectionnée. D'ailleurs, ces œuvres, dans le cas de la Qarawiyyin à la fin du XIX^e^ et au début du XX^e^ siècle, ne sont plus nombreuses. La description de Péreité, qui a recensé les maîtres et les oeuvres, décrit un champ de plus en plus restreint. L'aspirant passe d'un cercle à un autre, d'une matière à une autre et d'un maître à un autre tout au long de la journée dont la fin coïncide avec l'appel à la deuxième prière de l'après-midi. Après quoi, il peut toujours se joindre à une séance informelle dans une zaouïa, dans une autre mosquée ou former, avec des collègues, de petits cercles nocturnes consacrés à la révision et à la discussion des leçons apprises[261]. S'il est fortuné, il peut même inviter de brillants aspirants à sa propre maison ou même demander à son maître un soutien scolaire à domicile.

D'après Delphin, la méthode de l'enseignement dans la Qarawiyyin repose sur la récitation « *ilqa'* ». Cette charge est souvent attribuée à un étudiant, déjà versé dans l'acquisition de la discipline étudiée. Il s'appelle *sarid* ou narrateur. Il commence à

---

[258] Cette partie de la biographie a été écrite par l'auteur dans la *Torjumana al kubra*. Elle a fait l'objet d'une traduction en français par G. Salmon dans *Archives marocaines*, II, pp. 332-333, elle a été également rapportée par Levi-Provençal dans son livre, *les Historiens des Chorfa*, *op. cit.*, p. 16.

[259] Les ouvrages et articles déjà cités de : Péreité, Berque, Marty, Michaux-Bellaire, Laroui.

[260] S.H. Nasr, *Sciences et savoir en Islam, op. cit.*, p. 73.

[261] A propos de l'importance capitale de ses séances dans la formation d'un clerc, Abderrahmane el-Mansuri confesse à Dale Eicklman qu'elles avaient été pour lui le lieu par excellence de formation solide, *Savoir et pouvoir au Maroc, op. cit.*, p. 162.

lire des passages de l'œuvre maîtresse étudiée. De temps en temps, le maître l'arrête pour corriger une mauvaise prononciation ou pour donner une explication nécessaire. Après, celui-ci reprend le passage et l'explique. L'explication ne dépasse pas souvent le sens particulier des mots, leur acception générale et leurs valeurs grammaticales et emplois. Il rapporte les différents sens d'un mot et cite ses emplois fréquents tirés des adages anciens, de poésies, du Coran ou des dits du prophète. Puis, il cite les commentaires, les discute et signale les différents auteurs, reconnus par la tradition, comme glossateurs ou scoliastes[262]. Tout au long du cursus scolaire, l'élève accroupi écoute, apprend par cœur les formules rythmiques énoncées et prend parfois des notes, des explications et des développements faits par son professeur[263]. Dès qu'il se sent suffisamment instruit, l'aspirant demande alors son *ijaza*. Celle-ci est une preuve matérielle sur son enseignement, ses autorités et parfois les chaînes de transmission qui peuvent s'étaler sur de longues décennies.

Par ailleurs, une université rurale se caractérise par l'existence d'un seul maître. Celui-ci y dirige les étapes de l'acquisition. Il met son érudition au service d'une initiation progressive aux différentes disciplines de la science religieuse. L'histoire particulière de cette école rurale et sa circonscription spatiale et temporelle en dehors des influences exogènes ont produit l'organisation du cycle scolaire en trois étapes fondamentales. Mokhtar as-Soussi note que c'est une tradition qui remonte aux XIV^{e} et XV^{e} siècles : la période de l'expansion du mysticisme et de la culture savante portée par des ruraux au Maroc. Il est aussi à noter qu'elle est étendue à toutes les universités célèbres de la région[264]. Cette méthode permet à l'étudiant de s'initier progressivement à la somme du savoir diffusé.

Mené comme au début de son instruction coranique à l'aide d'une planchette, il s'attache à y écrire les premières notions, formulées en vers, de la grammaire arabe. Ces dernières, suivis par une explication en tachelhit faite par le maître, doivent être soigneusement apprises par cœur. Ces leçons, qui marquent le début de la première étape, traitent des questions de langue. Elles sont extraites de l'*ajrumiyya* et de la *lamiyyat al-af'al*. L'élève apprend aussi quelques principes de Droit contenus dans le livre d'Ibn 'Ashir ainsi que dans son traité sur la doctrine de l'unicité (*ttawhid*). Dans une deuxième étape, il attaque l'*alfiyya* d'Ibn malik en grammaire, et les règles de la langue arabe, la *risala* d'ibn Zayd en droit malikite, le précis de Khalil et les brochures de Malik en principes de droit. Il s'initie aussi à quelques textes fondateurs en prose et en poésie pour avoir un bagage lexical en langue

[262] Observation de Delphin, rapportée par Marty, *Le Maroc de demain, op. cit.*, p. 63.

[263] Berque note que le genre des *taqayyid*, notes de cours recueillies par les étudiants, est introduit par un éridut de Souss du nom de Abderrahmane el-Jazouli, « Ville et université », *op. cit.*, p. 86.

[264] el-Waskhini, *Tafrawt el-Mulud et son école traditionnelle, op. cit.*, p. 57.

arabe. Durant cette étape, le maître explique et demande aux élèves de réciter les explications données et de déterminer la place grammaticale de chaque mot dans la structure des phrases énoncées. Dans la troisième étape, l'élève se libère un peu de la tutelle du maître et s'attache à une étude plus poussée de toutes les matières de la culture savante. Il peut d'ailleurs quitter cette école s'il juge nécessaire d'aller approfondir sa connaissance d'une matière, ou de plusieurs autres disciplines, auprès d'un autre *fqih* réputé et au sein d'une autre école[265].

Fondant un espace clos, l'école rurale ne s'inscrit pas dans les transformations en œuvre dans le système scolaire en présence dans l'espace contrôlé par le pouvoir central. Si ce dernier impose parfois des sélections et des interdictions de certaines matières en fonction des stratégies du pouvoir et de la maîtrise du champ des ulémas, cette école reste fidèle à un modèle culturel fermé. N'étant pas directement ouverte sur le champ social et politique, elle ne cible pas de fonctions précises. Elle demeure le lieu isolé d'une transmission distanciée des enjeux politiques. Cette situation donne une identité particulière à l'enseignement rural. Organisé en cycles, il est plus scolastique, stable et achevé. Commun à l'ensemble des élèves répartis en classes selon le niveau de formation, il s'écarte de l'image de cercles ouverts qui caractérisent l'enseignement urbain. En fait, ce dernier donne la possibilité à l'élève, mobilisé pour occuper une place déterminée dans la société, à ne se consacrer qu'à une formation précise. Il mobilise ainsi la culture au service d'un dessein social ou politique.

Ainsi, l'examen de la description de la vie scolaire et de la formation scientifique d'un lettré marocain et de sa « ration » scientifique à l'aube du Protectorat montre que, pour accéder à la maîtrise de la culture savante, le pays offre beaucoup de possibilités. La fonction de transmission est partagée entre différents centres aussi bien urbains que ruraux. Le Souss abrite même un enseignement riche et diversifié. Cependant cette culture, même si elle présente des traits communs, ne se transmet pas de la même façon en allant d'un centre urbain aussi prestigieux que la Qarawiyyin à un autre centre rural périphérique comme Tankert, dans les franges désertiques de l'Anti-Atlas. Chaque école garde des traits particuliers qui peuvent bien déterminer le rapport du lettré à la culture et sa position dans l'espace social et politique. Si l'école rurale avait tendance à se retrancher dans un lieu isolé de l'espace social, la mosquée-université urbaine, étant à la fois un lieu de culte municipal et de culture légitime, est ouverte sur la vie de la cité. L'élève, qui n'est autre qu'un membre d'un lignage, côtoie l'artisan, le commerçant, le dignitaire du pouvoir central et les ulémas influents. Impliqué dans les enjeux dominants de sa cité, il se prépare à occuper une charge juridique et administrative précise. En ce

[265] Pour une description détaillée de la méthode et des étapes de l'enseignement supérieur voir particulièrement el-Waskhini, *ibid.*, pp. 383-385, voir aussi, Brahim Akunku, *Méthode de l'enseignement coranique et des sciences religieuses dans le Souss, le pays du groupe Chleuh, op.cit,* pp. 18-41.

sens, la valeur de la culture acquise ne dépend pas de la somme des connaissances mais de la position de l'institution et, partant, du maître dans l'espace social. Ainsi, et comme le souligne Pierre Vermeren, la Qarawiyyin de Fès « assurait d'autre part, et cette fois d'une manière exclusive, une fonction de reproduction sociale des familles de dignitaires religieux ou *'alim* (au pluriel *'ulama*), dénommés par Lucien Paye « classe de lettrés ». Ce groupe social appartenait pleinement à la classe dirigeante dans le cadre de la division familiale des fonctions »[266].

La maîtrise de la culture savante n'est donc plus la seule voie de promotion sociale et politique. Tout dépend de qui on l'a reçu et dans quelle mosquée-université. De même, la production de la légitimité se limite à une classe particulière d'agents. Le développement du pouvoir politique a ainsi tracé une ligne de démarcation entre, pour utiliser les termes de Gellner, une culture savante du « jardin » et une autre « sauvage ». Quelles sont les conditions de production de cette position dominante ? Quand et comment est-elle circonscrite à l'espace des savants des villes ? Et quels sont ses effets sur la détermination des attitudes des lettrés ? Tel est l'objet des prochains chapitres. Pour ce faire, je vais tout d'abord présenter et analyser la genèse, la constitution et la transformation du champ, plutôt, des champs de la culture savante dans l'Empire d'avant le Protectorat.

[266] Pierre Vermeren, « La mutation sociale de l'enseignement supérieur musulman sous le protectorat au Maroc, avènement d'une nouvelle légitimation universitaire de la classe dirigeante », in *Parcours d'intellectuels maghrébins*, dir. Aissa Kadri, Paris, Karthala, 1999, p. 43.

Chapitre V

Genèse et évolution des champs culturels

La fin de la dynastie des Saâdiens, portée au pouvoir par les tribus, les marabouts et les savants de la région de Souss, coïncide dans l'histoire du Maroc avec deux événements majeurs : l'affirmation du chérifisme (être un descendant du prophète) comme trait essentiel de la légitimité politique, et le développement des pouvoirs locaux des maisons maraboutiques. Ali Sadki Azayku a bien montré, en commentant des lettres échangées entre certains principaux acteurs de l'histoire du « court XVI^e^ siècle » du Maghreb extrême[267], que « l'idée qui attribue la légitimité du pouvoir aux seuls chérifs est déjà profonde chez les uns et les autres. Il serait très intéressant d'ailleurs de savoir dans quelle mesure ce facteur a contribué à refouler, chez les Imazighen de l'Atlas, même quand ils sont puissants, toute aspiration au pouvoir suprême »[268].

De ce fait, la frontière de la légitimité est fixée. Le pays profond, n'étant plus un réservoir de forces de renouvellement, se referme sur lui-même et défend une autonomie de la gestion. En conséquence, les pouvoirs maraboutiques – dont le développement avait abouti selon M. Kably à l'affirmation du chérifisme dans des circonstances historiques déterminées essentiellement par la faiblesse du pouvoir des Mérinides et l'établissement des Portugais et Espagnols sur les côtes du pays[269] –, ne pouvant pas récuser ouvertement une situation politique dont ils étaient à l'origine les principaux artisans, tendent à se positionner dans les jeux politiques et sociaux locaux. Toutefois, le jeu local a ses exigences et ses lois de fonctionnement. Il impose des conduites et produit un ordre auquel il faut tenir. En quoi cette situation a-t-elle déterminé le processus de constitution et de transformation du champ culturel dans l'espace rural et comment a-t-elle contribué au maintien des ulémas des villes dans une position dominante

[267] Ces lettres sont échangées, d'une part, entre les chefs de la zaouïa de Dila dans le Moyen-Atlas et le saadien as-Shaykh ben Zaydan et, d'autre part, entre l'alaouite Mohammed ben Chérif et le dilaite Mohammed al-Hajj. Les Dilaites étaient des concurrents, mais ils ne professaient pas une origine chérifienne, voir ces lettres dans l'ouvrage de l'historien salétin an-Nasiri, *al-Istiqsa fi axbar al-Maghrib al-aqsa (Quêtes des chroniques à propos du Mahgreb extrême),* Le Caire, 1898.

[268] Ali Sadki Azayku, « La montagne marocaine et le pouvoir central. Un conflit mal élucidé », *op. cit.*, p. 61.

[269] M. Kably *Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du Moyen Age (XIV^e^ et XV^e^ siècles)*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1986, et du même auteur, « Ummah, identité régionale et conflits politico-religieux », *Studia Islamica*, LVIII, 1983, pp. 83-107.

favorisant le monopole des moyens de la production et de la défense de la légitimité ? Et comment ces positions distinctes ont-elles déterminé les rapports des savants à la culture, sachant que ces derniers sont inscrits dans des histoires différentes dans un champ culturel en transformation ?

1. **Champ culturel urbain**

Etant donné que la Qarawiyyin a monopolisé la fonction enseignante et, à travers son corps enseignant, le contrôle de la production de la légitimité et de la reproduction de l'élite savante urbaine, je vais consacrer ce chapitre uniquement à cette institution. A quel moment de l'histoire cette université a-t-elle réussi à éclipser les autres foyers de diffusion de la culture savante et dans quelles conditions elle s'est imposée comme centre dominant ?

Fondation

Il est certainement difficile de trancher sur la date exacte de la constitution de la Qarawiyyin en une mosquée-université dispensant un enseignement supérieur. Même si certains intellectuels marocains associent la fondation de la mosquée avec l'organisation d'un cycle d'enseignement pour défendre l'hypothèse selon laquelle elle serait la première université du bassin méditerranéen, il n'y a là aucun indice concluant. Hassan Es-Sayh est partisan de cette hypothèse insoutenable. En rapportant les noms de certains lettrés ayant séjourné dans la ville, comme Aba Maymuna Darras, un des maîtres d'abu Zayd, l'auteur de *Risala,* il conclue qu'ils auraient pu dispenser des cours à l'enceinte de cette mosquée[270]. Sans constituer des preuves suffisantes au service d'une hypothèse crédible, ces opinions témoignent plutôt des premiers actes en vue de la formation d'un champ culturel. D'une certaine manière, et comme le montre l'histoire de la transmission de la culture en terre d'Islam, l'enseignement s'est constitué peu à peu dans les mosquées. Elles étaient déjà nombreuses à Fès à cette époque et traduisaient la division de la ville en des quartiers distincts et concurrents. Ainsi, les deux principales mosquées au début de l'histoire de cette ville, en l'occurrence la Qarawiyyin et celle des Andalous, respectent la division *ethnique* que constitue l'existence de deux groupes professant des origines différentes[271]. De ce fait, la

---

[270] Hassan Es-Sayh, *'Ala hamich tarikh al-Qarawiyyin* (En marge de l'histoire de la Qarawiyyin), Casablanca, an- Najah al-Jadidah, 1979, pp. 49-52.

[271] Berque, « genèse d'une métropole musulmane », in *Maghreb, Histoire et société*, Alger, SNED, 1974, pp. 35-47 ; « Fès dans l'entre deux guerres », in *Maghreb entre deux guerres*, Paris, Seuil, 1962, pp. 168-190 ; Levi-Provençal, « la fondation de la ville de Fès », *Annales de l'Institut d'Etudes orientales*, t. IV, 1938. Par ailleurs, En-Naciri Es-Slaoui relate que l'almoravide Yusuf ben Tashfine, auquel on a déjà associé la généralisation des oratoires du quartier, a ordonné, à son arrivée à la ville, la destruction des murailles qui séparent les deux rives, *al-Istiqsa fi akhbar al-Maghrib al-aqsa (Quête des chroniques du Maghreb extrême)*, Le Caire, 1898, t. II, p. 27.

formation de la fonction enseignante ne pourra pas se faire en dehors de la rivalité. Deux générations après la fondation de la ville, la Qarawiyyin fut bâtie en 859 sur la rive gauche de l'oued Fès par une pieuse femme appartenant à l'important groupe de populations originaires de la ville de Kairouan.

A cette époque, la Qarawiyyin n'était pas en position dominante. Elle est restée, depuis sa fondation, un centre modeste. Le cas d'un certain Jabir-Allah ben Qasim est très significatif. Ce dernier auquel la légende attribue « l'implantation du malékisme » était un professeur de la mosquée rivale des Andalous[272]. De plus, le milieu culturel, dont Berque donne une image sommaire, se réduisait à des cercles *halaqat*, rassemblés pour psalmodier des textes dans les principales mosquées et dépendait des efforts personnels de certains savants qui ont tous fait leurs études à l'étranger[273]. Même le maintien de la *khotba* (prêche hebdomadaire du vendredi) qui peut témoigner de l'importance d'une mosquée et de sa place dans la hiérarchie du sacré, ce rite hébdomadaire n'y fut institué qu'en 933. Henri Terrasse relate que « sur l'ordre de Hamid Ibn Hamdan al Hamdani, gouverneur de Fès pour le compte de Obeid Allah le fatimide, qui s'était emparé de la ville cette même année, la *khotba* fut transférée, dans le quartier des Quairaouanis, dans la Mosquée des Chorfa à la Quaraouiyyin »[274].

C'est peut-être cet acte, qui a pris la forme d'un transfert du lieu de la cérémonie liturgique, qui inscrivit la mosquée dans le jeu de la rivalité urbaine. Il peut révéler le moment historique de la constitution de cette mosquée en un lieu d'enseignement supérieur. A cette date, la Qarawiyyin a cessé d'être un simple oratoire. D'autre part, l'évolution architecturale peut aussi traduire l'intérêt porté à un édifice à un moment donné de l'histoire. Or, Henri Terrasse tire de son étude la conclusion suivante : « Tant que régnèrent, sans lustre mais dans la paix, les derniers Idrissides, rien ne fut changé à la mosquée de Fatima »[275]. Il faut alors attendre sa constitution en une mosquée à *khotba* pour qu'elle fût enfin agrandie en 956. C'est à partir de cette époque qu'elle pourrait avoir abrité les premiers cercles de glose et de récitation. Cette hypothèse rejoint la thèse émise par Muhammad el-Manuni. Pour ce dernier, l'organisation des cercles de cours à la Qarawiyyin ne pourrait pas remonter à une période antérieure à l'avènement des Almoravides (1073-1146). C'était, pense-t-il, sous le règne de cette dynastie que l'université s'ajoutait à la mosquée et devint par la suite un centre de diffusion et de concentration de la culture savante[276]. Cette hypothèse est vraisemblablement

[272] Berque, « Ville et université », *op. cit.* p. 66.
[273] *Ibid.*, p. 66.
[274] H. Terrasse, *La mosquée des Andalous à Fès*, publication de l'IHEM, t. XXXVIII, Paris, s.d, p. 11
[275] H. Terrasse, *La Mosquée al-Qarawiyin à Fès*, Paris, C. Klincksieck, 1968, p. 8.
[276] Cité par Deverdun, article « al-Karawiyyin », *Encyclopédie de l'Islam*, 1978, t. IV, pp. 659-660.

justifiée[277]. Cette date correspond à la mise en œuvre de la stratégie des Almoravides fondée sur l'action et le prestige religieux des hommes de la culture légitime, les *fuqaha-s*. Juste avant leur arrivée, Fès a également bénéficié d'une importante émigration après la chute de Kairouan en 1057. Et pourtant, Jacques Berque ne situe pas à cette époque l'émergence d'une tradition solide. Il reproche plutôt à l'univers culturel naissant son caractère initiatique[278]. Pour cet auteur, il est difficile de qualifier des cercles épars et l'action d'un nombre de savants pérégrinants de système scolaire fonctionnel et achevé. Cet univers culturel souffre de l'absence de tout fondement institutionnel. Alors que cet effort d'institutionnalisation n'est entrepris que sous la dynastie des Mérinides (1258-1471).

D'ailleurs, aucun des savants almoravides (y compris ceux de Fès), s'étant contenté d'un savoir limité aux sciences juridiques le *fiqh*, n'a réussi à réfuter les thèses du mahdi almohade, fort de son voyage culturel en Orient. Toutefois, ces premiers bouillonnements culturels ont permis la formation d'un corps savant et de faire de plus en plus de Fès un centre d'attraction et un lieu de passage ou de fixation de grands savants. C'est ainsi qu'Ibn Baja (m.1138) a quitté l'Andalousie pour s'y installer et y écrire beaucoup d'ouvrages. De même, Ibn al-'Arabi (m.1148) y retourna pour enseigner après une formation en Orient. Si on peut juger par des éléments postérieurs, on peut dire qu'à partir de cette époque et malgré les implications négatives de la politique des Almohades (1130/1258) à son égard, Fès et avec elle la Qarawiyyin prennent peu à peu la forme d'un centre culturel important. C'est ainsi que le géographe andalou, Ibn Sa'id al-Gharnati (m. 685 de l'Hégire) a pu rapporter un témoignage intéressant au début du XIII[e] siècle : « Les habitants [de Fès] sont des gens lettrés, studieux, et intelligents ; c'est un vrai arsenal où l'on trouve plus de docteurs, de lettrés, de gens instruits, de chérifs que dans nulle autre ville »[279].

Constitution et transformation

À partir de cette époque, la gloire de la ville commence à se fonder non plus sur la spécificité liée à son origine, mais sur ses savants, sur ses édifices religieux et lieux

[277] M. Moussaid soutient une hypothèse similaire, il pense que la Qarawiyyin « n'était depuis sa fondation qu'un simple oratoire, un lieu de prière », *Etude sur Paris et Fès aux XIII-XV[e] siècles (étude comparée)*, Doctorat de l'EHESS, 1997, p. 211. Et il ne tranche pas sur la date exacte de sa transformation en université traditionnelle, écrivant que « l'histoire culturelle de la ville nous échappe complètement, on ne sait pas avec exactitude ni la date ni la période précise des débuts des études et des chaires d'enseignement supérieur en la mosquée Qarawiyin », *Ibid.*, p. 212.

[278] J. Berque, « Ville et université », *op. cit.*, p. 68.

[279] E. Fagnan, *Extraits relatifs au Maghreb (Géographie et histoire)*, Alger, Ancienne maison Bastide-Jourdan Jules Carbonel, 1924, p. 13.

d'instruction. De plus, le grand intérêt porté par les Almohades à Marrakech a favorisé une relative liberté d'action du milieu religieux de la ville. L'auteur du *Kirtas*, ibn abi Zar', évoque même l'institution informelle d'un groupe de juristes et de maîtres (*fuqaha wa ashyakh)*. Ces derniers, appartenant aux familles influentes de la ville, y dirigeaient les affaires religieuses (désignation des occupants des chaires des *imam-s* et de *khatib-s)*[280]. Jalouse de sa liberté de la gestion des affaires de la cité, héritée de l'indifférence almohade, cette élite cléricale n'hésita pas à s'opposer à l'installation des Mérinides dans la ville à la fin du XIII^e^ siècle. Mais la réplique de ces derniers fut sévère. Elle prit deux formes différentes : l'écrasement de l'élite rebelle[281] et l'instauration d'un comportement digne de *politique culturelle et religieuse*. Si cette dernière s'explique par la volonté de la maîtrise du champ religieux par le contrôle de ses auteurs et par la création d'une autre élite dévote, elle posa par ailleurs les fondements d'une institutionnalisation du champ culturel dans la ville. En fait, ces nomades amazighes, arrivés au pouvoir sans support généalogique et sans allégeance doctrinale, étaient les mieux placés pour instaurer une politique religieuse[282]. Après avoir limité l'action de l'élite cléricale par sa domestication ou par son écrasement, ils adoptèrent une stratégie de subordination cléricale. Aux dignitaires contestataires de la ville, ils voulaient superposer des lettrés zénètes *(*nom de la tribu à laquelle appartenaient les Sultans mérinides)[283]. Pour en assurer la formation et le contrôle, ils entreprirent la construction des medersas. Ces institutions devinrent, pour reprendre le terme de Shatzmiller, le symbole du régime mérinide[284]. À côté de leur fonction consistant à former des fonctionnaires

---

[280] M. Shatzmiller, « les premiers mérinides et le milieu religieux de Fès : l'introduction des medersas », *Studia Islamica*, XLIII, 1976, p. 113.

[281] M. Shatzmiller rapporte que « la révolte de la ville contre abu Yahya en 1250 fut noyé dans le sang : six dignitaires de Fès, dont le *cadi* Al Maghili et son fils, furent mis à mort », *Ibid.*, p. 111.

[282] J. Berque, « Ville et université », *op. cit.*, p. 73. De son côté, Mostafa Moussaid souligne que « les Mérinides étaient des tribus berbères, ne maîtrisaient pas jusqu'au règne d'Abu Yusuf la langue arabe, et privés d'une identité historique », *Etude sur Paris et Fès, op. cit.*, p. 89. Il ajoute que ce « vide idéologique et l'absence d'une identité historique avaient marqué leur histoire », *Ibid.*, p. 26. De même, Kably Mohamed, l'un des éminents spécialiste de l'histoire médiévale du Maroc et en particulier de la période des Mérinides, a affirmé que cette politique religieuse répondait à un besoin de doctrine et de combat, voir en particulier son livre, *Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du Moyen Age (XIV^e^ et XV^e^ siècles)*, *op. cit.*

[283] M. Shatzmiller, « les premiers mérinides et le milieu religieux de Fès : l'introduction des medersas », *op. cit.*, p. 116. De son côté, M. Kably note que ce que visaient les prometteurs de ces établissements « c'était par-dessus tout la formation des cadres et d'agents dévoués à la cause de la légitimité souveraine des Mérinides », M. Sijelmassi, *Fès. Cité d'art et du savoir, op. cit.*, p. 253.

[284] M. Shatzmiller, « les premiers mérinides et le milieux religieux de Fès : l'introduction des medersas », *op. cit.*, p. 115 ; voir aussi, Lucien Golvin, « La Médersa, nouvel outil du pouvoir », in *Fès médiévale : entre légende et histoire, un carrefour de l'Orient à l'apogée d'un rêve, op.cit.*, pp. 92-99.

et des savants dévoués à la dynastie, elles assuraient également un service d'hôtellerie pour accueillir des aspirants pérégrinants. Pour entretenir les maîtres, les lieux et les élèves, les Sultans ont créé les biens *habous*. Ces actes, s'inscrivant tout de même dans une politique de normalisation du champ culturel et religieux avec ses implications négatives sur l'épanouissement du '*ilm* (ce dernier, comme le notent les anciens, a toujours besoin de la liberté et de la disponibilité totale de ses auteurs)[285], ont conféré à l'institution culturelle son assise matérielle.

En ce qui concerne la situation de la Qarawiyyin, les témoignages que nous avons pu recueillir sont contradictoires. Ils évoquent à la fois l'embellissement de l'édifice, le contrôle de l'activité et l'éclatement du système. Le contrôle correspond certes à la politique générale de la dynastie. Maya Shatzmiller rapporte ainsi que les responsables mérinides tenaient à ce qu'ils soient informés du déroulement des études et des cultes. En 1348, un lettré rassembla, pour la lecture du Coran, un groupe d'enfants. Le cercle attira une foule importante. Cet acte ne plut pas aux responsables qui procédèrent à la dispersion de la foule. Mais, les autorités n'allèrent pas jusqu'au point d'interdire la constitution des cercles pour la lecture du Coran, elles ordonnèrent juste « le maintien à son poste de ce lecteur et de le faire bénéficier de divers avantages propres à sa catégorie »[286]. Dans le même sens, le souverain Abu Ya'qub interdit l'accès à la mosquée par une nouvelle porte. Etant construite sans la consultation du souverain, cette porte fut condamnée. Par la suite, le souverain, une fois consulté et mis au courant des affaires de la mosquée, s'attacha à l'embellir. Il en fit le temple de la ville. En un mot, les nouveaux maîtres de Fès, bien que décidés à donner à leur pouvoir, par un intérêt grandiose au domaine de la civilisation de la culture, un éclat de légitimité, ont toujours inscrit leurs actions dans le cadre d'un développement sous contrôle du champ culturel.

D'autre part, certains indices laissent même voir l'image d'une université marginalisée, voire éclatée. Un lecteur, gêné par le vide causé par la succession des événements tragiques, a même tenté d'y enseigner en 1348 le Coran aux enfants. Mais, cet acte propre aux écoles primaires (*msid*) et qui pouvait nuire au statut mandarin de la vieille mosquée a posé problème. L'incident, n'ayant pas plu aux responsables hiérarchiques, se termina par une correction exemplaire infligée à ce lecteur[287]. De même manière, la construction des medersas et la dissémination du

[285] La réaction d'al-Abili contre la fondation des medersas met bien en exergue cette conception officielle de la science. Il dit que les étudiants « s'adressant aux maîtres que les gouvernants désignent pour la direction ou l'enseignement dans ces écoles, ils se détournent de ceux représentant la véritable science », M. Maghnia, « Qarouiyine. Carrefour de savoir », *op. cit.*, p. 111. Voir également, Moussaid, *Etude sur Paris et Fès, op. cit.*, p. 100.

[286] M. Moussaid, *Etudes sur Paris et Fès, op. cit.*, p. 112.

[287] Maghnia, « Qarouiyine. Carrefour de savoir », *op. cit.*, p. 114.

corps professoral (exécutions, morts pendant la grande peste ou noyés aux larges de la Méditerranée à la suite du naufrage de la flotte du Sultan lors de son retour de Tunisie) ont pu aussi contribuer à son déclassement.

Mais, cette série d'innovations n'a pas empêché la vieille université de garder les traits fondateurs de son prestige, lié à son emplacement stratégique au cœur de la cité et à son insularité. J. Berque rapporte l'anecdote suivante, qui se déroule au début même de la politique religieuse mérinide : « Vers 1309, le *cadi* de Fès, 'Abu al-Hasan az-Zarwali aç-çohaïr (m.1319), châtie un jour de la peine du fouet un ambassadeur andalou, les *adouls* ayant témoigné qu'il était ivre. Contre la légitime colère du vizir mérinide, le *cadi* se réfugie à Qarawiyîn, le peuple s'attroupant pour l'y protéger, comme à peu près à la même époque, il arrivait au patriarche byzantin de soutenir des sièges dans Sainte-Sophie. Et le Sultan cède, préférant un incident diplomatique au scandale »[288].

On continue donc à respecter le statut de l'Université comme un lieu sacré, un *horm*. De plus, c'est un respect ancré dans les traditions de la cité. De même, l'institution ne tarda pas à bénéficier à son tour de l'engouement des Sultans pour la civilisation de la culture. Abu 'Inan, l'un des chefs mérinides, fonda, en 1349, la bibliothèque de la Qarawiyyin, comme pour signifier son inscription dans l'ordre citadin et sa rupture avec les origines pastorales de la dynastie. Il dota ainsi l'université d'un précieux support pédagogique. Il éffectua également une visite, restée célèbre, à son minaret. Parallèlement à la création de la bibliothèque, le monarque installa une horloge hydraulique. En outre, la fondation des nouvelles medersas ne tarda pas à soutenir le mouvement de concentration de la culture vers la Qarawiyyin. Ces dernières, par le rythme même de leur emplacement et de leur chronologie, convergaient vers cette mosquée, lieu symbolique d'une synthèse culturelle. Ainsi, Ibn Khaldoun, en se rendant à Fès, préférait aller à l'abreuvoir intarissable de la Qarawiyyin que de suivre les éclats éphémères des nouvelles fondations. Il a rapporté dans sa biographie qu'il avait suivi les cours du grand *cadi* andalou, abu el-Barakat al-Balfiqi, et apprit de lui une partie du corpus doctrinal *el-Muwatta,* de l'imam Malik ibn Anas, le fondateur de la doctrine malékite [289].

Affirmation de la position dominante de la Qarawiyyin

À travers l'organisation du champ culturel et la mise en place des structures pour entretenir l'enseignement et les hommes de science par les Mérinides, la ville de Fès devint un véritable pôle d'attraction. Dès cette époque, qui correspond selon Berque à la formation de l'école juridique de Fès, on commence à enregistrer des « formations purement locales »[290]. Quelles que soient les modifications introduites

[288] J. Berque, « Ville et université », *op. cit.*, p. 74.
[289] Maghnia, « Qarouiyine. Carrefour de savoir », *op. cit.*, p. 123.
[290] J. Berque, « Ville et université », *op. cit.*, p. 74

par les Mérinide, ces derniers ont installé dans la durée les principes structurant la place hégémonique de Fès dans l'ordre des hiérarchies de transmission de la culture légitime au Maroc. La chute du pouvoir mérinide et l'avènement, après un court règne des Wattasides, des Saadiens, qui appuyèrent leur légitimité sur le cléricalisme et le mysticisme rural, ont pu constituer des éléments de rupture avec l'affermissement du monopole de la Qarawiyyin[291]. Mais, l'affirmation du principe du chérifisme comme fondement de la légitimité politique et l'association tardive de cette dernière dynastie avec des lettrés urbains ou urbanisés, a mis un terme à la concurrence potentielle de l'académisme rural. En outre, le triomphe des Alaouites a entrainé l'évolution d'un centralisme étatique dont cette université avait bénéficié pour accaparer la fonction de la formation des lettrés et du personnel officiel de la gestion des biens du Salut. De même, l'avènement de cette dynastie coïncidait avec la configuration définitive de la morphologie sociale de Fès. Les dernières familles qui professent une origine andalouse arrivèrent dans la ville. Leur installation définitive provoqua l'accélération du mouvement des positionnements dans la distribution familiale des quartiers de la ville, des charges scientifiques et des pôles de sainteté.

Ainsi, Fès, installée dans l'intimité de l'évolution du pouvoir, vivait dans le rythme de la centralisation des traits de la légitimité et des signes du pouvoir. Le Sultan Er-Rachid, le fondateur effectif de la dynastie, était lui-même un étudiant de la Qarawiyyin. En outre, la légende évoque que son arrivée était souhaitée. C'est ainsi qu'elle était organisée avec le concours de certains notables de la ville, parmi lesquels un membre de la dynastie scientifique naissante des Fassiyin[292]. Ainsi, en s'installant à Fès, il tint à assister aux cercles organisés à l'intérieur de la vieille mosquée-université. Cette initiative, révélatrice d'un souci grandissant de normalisation et du désir de s'immiscer dans les affaires de la culture savante, fut le début d'une stratégie de parrainage du système culturel. En effet, Mohammed Ben Abdellah entérina cette politique par la promulgation d'un dahir en 1788 relatif à l'organisation des cours dans les mosquées de Fès. Berque qualifie celui-ci de « véritable circulaire sultanienne » et de première tentative de réglementation de l'institution[293]. Il visait essentiellement à l'imposition d'un programme limitatif des

[291] On peut dire la même chose sur les victoires éphémères des principautés maraboutiques comme les dila'ites et les Semlala. La première a réussi même à s'emparer de Fès. Elles ont été détruites par les Alaouites.

[292] M. al-Fassi, « Constitution de la dynastie alaouite », *al-Bayyina*, n° 2, 1962, pp. 51-62. Il rapporte que er-Rachid a pu pénétrer à Fès grâce à l'intervention d'un membre de la famille des Fassiyin, en cours d'émancipation, du nom de al-'Arif billah Abi Zayd 'Abd Rahman.

[293] J. Berque, « Ville et université », *op. cit.*, p. 99.

œuvres, des auteurs et des matières. De même, le Sultan Abderrahmane[294], en établissant un rapport critique sur la méthode adoptée et la durée de la formation scolaire, édicta en 1845 un autre *dahir* reconnaissant les problèmes du système et proposa des solutions à mettre en œuvre immédiatement. Elles concernaient particulièrement le recours à une exposition simple et des explications ordonnées des œuvres programmées. Même si ces deux dahirs, ainsi que les tentatives diverses des autres monarques alaouites, n'eurent pas un impact direct sur la méthode et la matière de l'enseignement à Fès, ils initièrent en revanche un changement profond du statut de cette université qui aboutira à la fin du XIXe siècle à la normalisation définitive de la fonction enseignante par la soumission des candidatures à l'avis du Sultan[295]. Ainsi et après avoir pris connaissance des opinions du corps enseignant, du cadi et du chef du chapitre (*shaykh al-jama'a*), le Sultan approuve par *dahir* la désignation d'un candidat à occuper une chaire d'enseignant. Cette tentative de normalisation[296] est déterminante dans le rapport de la culture savante et du pouvoir central. Par cet acte, né d'une volonté de contrôle du champ culturel et de sa position fondamentale comme producteur de la légitimité, il est devenu un des lieux essentiels des enjeux politiques officiels. Il limitait ainsi, en tant que rite d'institution capital, le champ de la circulation des élites et dotait les savants urbains, en particulier ceux de la Qarawyyin, de la qualité de détenteurs légitimes de la culture savante.

Parallèlement à cette mainmise du pouvoir sur le champ culturel urbain, les autres établissements abritant le cycle scolaire supérieur à Fès[297] cédèrent la place à la Qarawiyyin. A la deuxième moitié du XIXe siècle, le processus du repliement de l'enseignement sur cette mosquée a atteint sa phase finale. Comme le souligne Berque, ce processus « a réduit l'ancien ensemble universitaire à la seule enceinte

---

[294] Sur les interventions diverses des monarques alaouites, cf. Hassan el-'Abbadi, « 'Inayat ad-duwwal al-muta'aqiba 'ala al-Maghrib bi jami'at al-Qarawiyyin (Le Traitement spécial que les Etats successifs ont accordé à la mosquée Qarawiyyin), *al-Qarawiyyin*, n° 1, 1989, pp. 97-101.

[295] Le Tourneau rapporte que l'université était placée sous le contrôle du grand *cadi* du Fès. Ce dernier proposait à l'approbation du Makhzen la nomination du corps professoral, *Fès avant le Protectorat, op.cit.*, p. 456.

[296] Je n'ai pas l'intention d'étendre l'histoire des réformes de l'Université de Fès à l'époque moderne et en particulier à la période protectorale au cours de laquelle celle-ci a connu une réforme radicale en 1932. Ayant concentré mon étude sur la localisation du groupe social porteur de l'idée nationale, cette période n'est plus déterminante dans l'analyse des principaux facteurs de la formation psychosociale du groupe en question.

[297] L'itinéraire d'ez-Zayyani, rapporté dans le chapitre précédent, révèle par exemple une formation répartie sur un ensemble universitaire constitué de mosquées et de medersas. Par contre, la monographie de Delphin, reposant ses conclusions sur le témoignage du maître algérien el-Harshawi datant de la deuxième moitié du XIXe siècle, et celle de Péreité, témoignent de la concentration de la fonction enseignante sur la Qarawiyyin.

de la Qarawiyyin »[298]. Elle est donc le seul espace de la reproduction d'une élite reconnue et, partant, de la production de la légitimité. Elle est devenue ainsi un véritable lieu de la reproduction sociale des héritiers, suivant l'expression de P. Bourdieu.

Traits et caractéristiques

D'une antique distribution relativement égale de la culture savante à travers des foyers rivaux et différents, le développement des rapports entre champ culturel et pouvoir central a fini par céder la place à une situation singulière. Celle-ci est marquée essentiellement par la concentration de la fonction de diffusion du savoir dans l'enseinte de la Qarawiyyin et, en suivant le rythme centralisateur du pouvoir central, par l'identification de l'académisme urbain au corps savant de cette mosquée-université. Et de ce fait, celle-ci incarnait désormais tous les enjeux fondamentaux que la culture légitime et légitimante peut représenter dans la société précoloniale.

Une profonde transformation a donc atteint la structuration et la formation du champ culturel. Malgré de significatives rétractions périodiques de certains savants[299], le pouvoir central a cependant réussi à maîtriser le champ culturel et en faire un pilier de sa stratégie politique. Il est ainsi devenu, surtout après l'institution des *dahirs* sultaniens relatifs à la nomination des professeurs, l'un de ses domaines d'action. Par ce biais, le pouvoir central est arrivé à contrôler la fonction réfractaire de production et de reproduction de la classe des lettrés. De plus, les antiques méthodes de transmission, qui ne sont pas les seules à donner matière à la consolidation d'une tradition académique et normalisée, se sont trouvées, – avec le développement de la politique culturelle mise en œuvre –, orientées vers la construction d'une base solide pour le maintien et la défense de la légitimité officielle.

Dans ce cadre, la politique religieuse ne sert pas uniquement à justifier l'action politique ou militaire, elle est également utilisée, surtout sous sa forme juridique, pour s'opposer aux prétentions politiques ou religieuses des chefs des confréries[300]. Ces initiatives de délimitation et de surveillance du champ culturel

[298] J. Berque, « Ville et université », *op. cit.*, p. 103.

[299] Le cas le plus significatif est la trajectoire tragique du *faqih* Abdessalam Guessous en 1708. En voulant défendre les intérêts de la bourgeoisie contre la chasse aux esclaves entreprise par le Sultan My Ismail dans le cadre de sa politique visant à former une armée régulière, le *faqih* s'est heurté à la vengeance cruelle du pouvoir central. Voir à ce sujet A. Laroui, *Histoire du Maghreb*, Paris, Maspéro, 1975, t. II, p. 52 ; Jacques Berque, *Uléma-s, fondateurs et insurgés du Maghreb XVII^e siècle*, Paris, Sindbad, 1982, pp. 256-257 ; « Ville et université », *op. cit.*, p. 94.

[300] Laroui qualifie cette politique d'adjuvant à la politique militaire, utilisée pour assurer « un strict centralisme de l'autorité », *Histoire du Maghreb*, *op. cit.*, t.II, p. 52, la réaction, formulée dans un langage politico-religieux, du savant rural al-Youssi contre le désarmement des tribus

qui coïncident avec l'arrivée des Alaouites au pouvoir à la fin du XVII[e] siècle, commencent à doter le pays d'une élite dévouée à la classe dirigeante : moyen d'action efficace sur une société qui se cherche dans la concurrence des légitimités[301]. En conséquence, la participation de l'élite à l'exercice du pouvoir et sa circonscription dans le champ culturel que contrôle désormais ce pouvoir semblent avoir contribué à la fixation d'une autorité centrale et d'un cléricalisme officiel. Jacques Berque assigne à ce dernier un rôle ambigu. En relatant la fin tragique et compromettante de l'élite rurale, représentée par les chefs de la maison de Dila[302], il écrit : « Ils répondent à ces bonnes façons en abdiquant leur rôle de fondateurs. Or ce n'est pas seulement eux, mais la plupart des intellectuels qui, pour autant qu'ils perdent leur fonction contestataire, rentrent dans l'ordre établi, sans garder sur cet ordre d'autre moyen d'action que la *nasiha*, l'admonition morale. Ce n'est pas rien, tant s'en faut, mais c'est loin d'être décisif. En termes actuels, nous dirons que les Dilaites se seront fondus dans l'intelligentsia citadine, au moment où celle-ci n'espérait plus changer l'ordre des choses »[303].

Par ailleurs, la fonction enseignante, véritable enjeu de la reproduction des élites, se concentre – malgré une mobilité croissante des étudiants locaux et de ceux venus d'horizons diverses (*afaqiyyin*) –, aux mains de quelques familles, en particulier les grandes familles bourgeoises de la ville. Ce phénomène, relevé pour la première fois au Maghreb à la fin du XV[e] siècle par le célèbre juriste al-Wansharisi[304], domine le champ de la transmission de la culture lettrée. Pour monopoliser les fonctions religieuses légales, parmi lesquelles l'enseignement, les dynasties scientifiques multiplient les stratégies de contrôle et d'intervention auprès du pouvoir. Le modèle normatif de la transmission scientifique reposant sur la licence *ijaza*, consolidé par l'avis obligatoire du Sultan (qui appuie lui-même

---

explique également le sous-tendu politique de cette politique sultanienne, J. Berque, *Al Yousi : problèmes de la culture au Maroc au XVII[e] siècle,* Paris-La Haye, Mouton, 1958, et du même, *Uléma-s, fondateurs et insurgés, op. cit.*, pp. 242-250.

301 A cette période, qualifiée par Berque de crise maraboutique, le Maroc, selon Laroui, « connut une ère de fragmentation en principautés autonomes ; situation que personne cependant n'accepta : chacun voulait reconstruire l'unité à son profit. Celle-ci, territoriale et politique, était devenue une exigence, mais la forme qu'elle devait prendre était un problème : une très grande centralisation et l'usage exclusif de la force pour y parvenir ne pouvait donner qu'un résultat momentané. », *Histoire du Maghreb*, *op. cit.*, t. II, p. 49.

302 Pour une étude de cette dynastie du XVII[e] siècle voir, M. Hajji, *az-Zawiyya ad-dilaiyya (La zaouïa de Dila)*, Rabat, 1964. et Jacques Berque, *Uléma-s, fondateurs et insurgés du Maghreb XVII[e] siècle*, *op. cit.*, chapitre 3 « une tentative nationale manquée », pp. 81-123.

303 *Ibid.*, p. 123.

304Houari Touati, « les Héritiers. Anthropologie des Maisons de sciences maghrébines aux XI-XVII et XII-XVIII[e] siècles », in *Modes de transmission de la culture religieuse en Islam*, [colloque international de Princeton, 28-29 avril 1989], Le Caire, Institut français d'archéologie orientale du Caire, 1993, p. 65.

sa légitimité sur l'accord du corps savant de la Qarawiyyin[305]), sert alors d'instrument efficace pour raffiner et surveiller la répartition des charges relatives à cette fonction[306].

Ces deux phénomènes, en l'occurrence la mainmise du pouvoir central sur le champ culturel et les stratégies de reproduction mises en œuvre par certaines dynasties de culture et de sainteté, vont susciter une interdépendance étroite entre le pouvoir et les principales familles citadines. Par la suite, l'imbrication des intérêts de la dynastie et de la bourgeoisie vont installer ces deux principaux acteurs de la vie politique, économique et religieuse, dans la longue durée du Maroc précolonial. Cette convergence d'intérêts, bien analysée par Jacques Berque[307], explique la manière avec laquelle la Qarawiyyin a monopolisé la diffusion de la culture savante et les raisons qui sont à l'origine du déclin de cette culture. De par sa position sociologique distanciée en tant qu'étranger et indésirable, le lettré Ahamd Baba at-Tamboukti livra une image sommaire de la situation culturelle au Maroc au XVII[e] siècle : « la science a périclité dans les cités occidentales comme Fez au point que s'adonne à son enseignement qui ne lui est pas destiné, pire ! Qui n'a jamais ouvert un livre à cet effet. Tout cela tourne à la dérision. La cause [de son déclin] est qu'on y accède par hérédité et par privilège princier, à telle enseigne que l'époque s'est vidée de qui prendre sérieusement comme appui sûr dans sa science »[308].

---

[305] Berque évoque « l'allégeance de Fès, c'est-à-dire la légitimité », et ajoute que « l'allégeance des docteurs, lorsqu'elle se déplace du prince régnant au prétendant, fait proprement un coup d'Etat », « Ville et université », *op. cit.*, p. 81. Allal al-Fassi a évoqué, dans *Nida al-Qahira (l'appel du Caire)*, cette hypothèse dans une émission radiophonique diffusée sur *La voix des Arabes* au Caire le 20 août 1953, juste après la déposition du Sultan Mohammed Ben Youssef par les autorités du Protectorat.

[306] Le cas du célèbre savant marocain al-Youssi révèle bien l'apparition de cet esprit de corporation. Malgré son érudition et son autorité scientifique, il n'est guerre reconnu par les lettrés de Fès qui sont en passe de constituer un académisme officiel en cette fin du XVII[e] siècle. Berque rapporte de lui cette image : « Notoriété immense, mais pas de place officielle ; la réputation d'être l'ultime savant du Maroc, mais guère d'élèves », J. Berque, *Al Youssi : Problèmes de la culture au Maroc au XVII[e] siècle*, *op. cit.*, p. 53. Al-Youssi n'est donc pas, à cause de son appartenance et affiliation scolaire et même politique, en mesure de fonder une généalogie « désirable » et, partant, durable.

[307]Voir, J. Berques, *Uléma-s, fondateurs et insurgés du Maghreb. XVII[e] siècle*, *op.cit.,* ouvrage dans lequel il explique que « la dimension de la connaissance faisait désormais l'objet d'un concordat entre la dynastie d'une part, et la bourgeoisie d'une autre, avec entre elles deux l'université et ses maîtres », *ibid.*, p. 241. Ceci explique l'effort d'investissement déployé par la bourgeoisie et le pouvoir pour le contrôle de la culture savante en tant que savoir transmis et chaînes de transmission.

[308] Cité par H. Touati, « les Héritiers. Anthropologie des Maisons de sciences maghrébines aux XI-XVII et XII-XVIII[e] siècles », *op. cit.*, p. 87.

Une situation qui ne changera pas durant les trois derniers siècles du Maroc précolonial. La Qarawiyyin qui, par-delà les instances suprêmes de l'autorité religieuse, qui ne recrute plus selon les mérites scientifiques d'un homme mais par la qualité d'une naissance bien placée, se conforme aux intérêts de la classe dirigeante. Aussi, elle ne dispense plus les matières qui ne répondent pas aux intérêts immédiats. L'enseignement est réservé uniquement aux disciplines répondant aux fonctions sociales dominantes. Ces traits distinctifs, caractérisant les méthodes de transmission et le maintien d'une tradition domestiquée, ont engendré la constitution d'un académisme légitime et légitimant à l'aube du nationalisme marocain.

Au-delà même de cette position dominante dans la hiérarchie des transmissions, l'Université de Fès incarnait aussi les traits distinctifs d'une tradition officielle. D'abord, elle exprimait la résistance du droit légal contre l'emprise des hérésies et de la coutume. Par le primat du *fiqh* qui « va devenir, et jusqu'à nos jours, un irrédentisme urbain à l'égard des campagnes »[309], elle incarne le foyer originaire de « la conquête juridique du pays» et de son corollaire militaire. Elle incarne aussi, malgré quelques dissidences périodiques le lieu de l'arabisme normatif, soutenu par un langage selectif pour se protéger des barbarismes et des aires linguistiques non-arabes. Mohammed ben Abdallah assignait à cette université, dans son fameux décret envisageant la réorganisation de l'enseignement et du cycle scolaire de la Qarawiyyin promulgué en 1788, le rôle de réformer la langue des campagnards rustres par un enseignement « correctif » et intensif de la langue arabe. En cela, l'espace urbain est devenu le lieu de la prolifération d'une culture sous surveillance, entretenue et maintenue pour des raisons de légitimation. Elle peut donc être désignée comme une culture de « jardin ».

Si les rites d'institution délimitent les frontières sociales des héritiers légitimes de cette culture du « jardin » et engendrent la mise en œuvre des stratégies de la défense de l'espace de la transmission dominante, ils n'empêchent pas toutefois, surtout dans un pays où le pouvoir effectif des Sultans ne dépasse pas en général les limites géographiques des villes, l'entretien et la diffusion de la culture savante dans d'autres lieux et espaces. Mais qu'est-ce qui caractérise cette culture, qui ne peut être effectivement que « sauvage » et échappant à tout contrôle du pouvoir central, et quelles sont les conditions qui ont rendu possible sa continuité et, surtout, sa position de culture non concurrente ?

2. **Le champ culturel rural : de la concurrence au repli**

Au moment même où l'université de Fès accéda à la cour et devint un signe ostentatoire de la souveraineté, les universités rurales de Souss, qui ont fourni à la

[309] Berque, « Ville et université », *op. cit.*, p. 78.

dynastie des Saadiens, alors décadente, des lettrés, légistes et secrétaires, opèrent leur dérive vers une situation de réduit culturel. De la rivalité culturelle caractérisant particulièrement cette époque, elles passent à un état de repli sur elles-mêmes et ne doivent leur maintien qu'à l'action des maisons maraboutiques et des institutions sociales traditionnelles. Toutefois, cette caractéristique fondamentale de la culture savante dans la région de Souss n'a pas empêché la continuité de la formation et la constitution d'une élite cléricale importante. Même si elles ne permettaient plus de doter ses acteurs d'un prestige les disposant à occuper une place dominante dans le champ culturel légitime, elles continuèrent en revanche, nous l'avons vu, à dispenser un enseignement qui pouvait soutenir la comparaison avec les autres centres de diffusion en présence dans l'Empire chérifien. À quoi doit-on alors cet enracinement, comment et quand s'est effectué ce changement de leur orientation ?

Genèse

Dans l'islam, religion messianique basée essentiellement sur le livre et son enseignement, l'expansion s'est accompagnée d'un processus parallèle d'implantation des centres de diffusion, de transmission et de concentration de la culture savante. Il est alors difficile d'imaginer des conversions successives sans un effort de fondation d'institutions scientifiques. Enseignement et religion sont en effet étroitement imbriqués. Dans la majorité des agglomérations rurales ou urbaines, et même dans des campements nomades, sont construites ou installées des écoles coraniques où l'on peut apprendre à lire et à écrire le Coran et, parfois même, des rudiments de grammaire et de certaines branches des sciences religieuses. Par ailleurs, l'enseignement supérieur demeure la spécialité de certains centres, en particulier dans les cités urbaines contrôlées et gérées par les instances dépendantes des pouvoirs centraux en place[310]. Mais certaines régions périphériques, ayant une histoire et des conditions sociales particulières, échappent à cette norme et abritent des établissements de l'enseignement supérieur.

[310] Certains pays ne disposent pas d'établissement pour l'enseignement supérieur. Mohamed Benrabah écrit, à propos de l'Algérie précoloniale, que « pour l'enseignement supérieur les étudiants se déplacent pour Al-Azhar au Caire, la Zaytouna à Tunis ou la Karaouiyine à Fès », *Langue et pouvoir en Algérie. Histoire d'un traumatisme linguistique*, Paris, Séguier, 1999, p. 48. Il qualifie tout l'enseignement traditionnel de primaire ou de secondaire. Ce jugement, comparé aux renseignements fournis par Berque dans *L'Intérieur du Maghreb : XV-XIX^e siècles,* Paris, Gallimard, 1978, et en particulier sur la région de Mouzouna, n'est pas soutenable, sauf à supposer que cet enseignement a subi une régression après la pénétration ottomane. Ou alors, il faut y voir un jugement de valeur. Le prestige scientifique ne peut être qu'à l'ombre du pouvoir central. Par ailleurs en Tunisie beylicale, la Zeytouna a monopolisé l'enseignement supérieur. Nour Eddine Sarïeb a brossé un tableau de la répartition de la culture savante au sommet de laquelle cette université couronne l'itinéraire scolaire d'un aspirant tunisois, *Collège Sadiki. Enseignement et nationalisme*, Paris, CNRS, 1995.

Parmi ces régions, la région de Souss présente un cas particulier. Cette région est dotée, depuis au moins le XIe siècle, de foyers abritant l'enseignement des principales branches de la culture savante. Leur présence remonterait, d'après des faits historiques attestés, à la période pré-almoravide. D'après Mohamed Mokhtar Soussi, auquel on doit beaucoup dans ce domaine, la fondation de l'école des sciences religieuses d'Aglou, dans la région de Tiznit, inaugurait l'implantation durable de ces institutions. Elle pourrait même être l'un des premiers établissements de ce genre au Maroc[311]. Même s'il est difficile de déterminer la date exacte de sa construction, elle remontait sans aucun doute à une période antérieure à l'avènement des Almoravides (début du XIe siècle). Le rôle fondamental de son maître Sidi Waggwag[312] et de son disciple Abdallah ben Yacine al-Jazuli at-tamanarti (m. 1059) dans la naissance et l'essor de ce mouvement de moines-guerriers atteste sa présence en tant que foyer de diffusion de la culture et, selon les logiques classificatoires de ces établissements, sa constitution en une université rurale. A cette époque, elle forme donc un établissement de l'enseignement supérieur. Elle fut construite, d'après le *Cadi* 'Iyad, « dans le Souss pour l'étude et l'exercice de piété »[313]. Le fait qu'Abu 'Amran al-Fassi, en tant qu'autorité scientifique et maître à Kairouan, ait recommandé au chef des tribus Sanhadja, Yahia Ben Ibrahim el-Gdali, d'aller chez Sidi Waggwag chercher un étudiant versé dans la science religieuse en vue de l'engager comme lettré, est à porter également au crédit de cette hypothèse. C'est ainsi que ces derniers, les Almoravides, ont accordé une place fondamentale dans la hiérarchie politique aux savants (*fuqaha-s*). Abdallah Ben Yacine, après avoir conquis le pouvoir, ordonna même la rétribution d'une part des impôts légaux collectés aux lettrés de la région en signe de reconnaissance[314]. De même, les Almohades (1121/1269), héritiers du pouvoir suprême après de rudes controverses religieuses et combats militaires, entreprirent la même politique. Leur stratégie fut de mettre à leur service les maîtres et élèves de ces écoles, les *tolbas*. Cette initiative montre, outre l'importance de cette classe dans la mobilisation sociale et politique, la vivacité de ces institutions dans cette contrée lointaine.

Il est donc clair que l'enracinement de cette culture est ancien. Il a été particulièrement favorisé par la contribution des institutions locales qui, situées à la

---

311M. as-Soussi, *Souss al-'alima (Le Souss savant)*, *op. cit.*, p. 17, du même, *Les Ecoles tarditionnelles de Souss, op. cit.*, p. 50, et el-Waskhini, *Tafrawt el-Mulud et son école traditionnelle, op. cit.*, p. 31.

312 De son nom complet Sidi Waggwag ben Zellu el-Lamti. Comme son nom l'indique, il appartenait à la tribu des Lamta, aux confins désertiques du Sud marocain. Il était le maître de Abdallah ben Yacine, le fondateur de la dynastie almoravide. Cf. *Cadi* 'Iyad, *Tartib al-madarik wa-taqrib al-masalik,* Beyrouth, Edition Bakir, 1967-1968.

313 H.T. Norris, « al-Murabitun », *Encyclopédie de l'Islam*, Paris, Maisonneuve-Larose, 1993, t. VII, p. 585.

314 M. as-Soussi, *Les Ecoles traditionnelles dans le Souss*, *op. cit.*, pp. 50-51.

marge des circonstances politique des entreprises politiques mouvantes et souvent tragiques des dynasties à cette époque, ont permis le maintien des services d'entretien de cette culture et de ses hommes. En conséquence, les foyers culturels ont continué, depuis la fondation de la fameuse medersa d'Aglou, à essaimer, à s'épanouir et à reproduire des élites prêtes à s'investir dans toute entreprise politique. Et de ce fait, elles furent un réservoir de renouvellement des élites. Dans ces conditions, on est en droit de penser que, dans l'expérience des Saadiens, l'effervescence culturelle dans le Souss aux XV^e^ et XVI^e^ siècles, qui avait étonné Jacques Berque[315], n'est qu'un produit du processus historique de l'essor de cette culture dans une région périphérique. Le déclin du pouvoir mérinide, caractérisé par un contrôle rigide du champ culturel dans les cités urbaines, avait engendré, d'après le témoignage de quelques historiens marocains et en particulier M. Hajji, une situation de marasme culturel[316]. En outre, ce pouvoir n'avait pas réussi, malgré ses différentes tentatives, à battre en brèche les forces du renouvellement dans la région de Souss. Celles-ci disposaient de lettrés libres de toute allégeance, de grands ensembles tribaux en plein mouvement de réorganisation et, en plus, de marabouts prêts à se transformer en chefs de guerre sainte suite aux conquêtes espagnoles et portugaises. Ainsi et sous la pression des événements, elles donnèrent un nouvel et puissant élan,– devant le vide politique et culturel produit de la décadence mérinide et wattaside et de la menace ibérique –, au projet alternatif du chérifisme-maraboutique.

Apogée

Les Saadiens – dont le mouvement exprime une synthèse du mysticisme rural[317] et de l'idéologie généalogique renaissante du chérifisme en une véritable toile confessionnelle de guerre sainte, sous la banderole de la lutte contre l'occupation espagnole et portugaise – ont reposé leur légitimité normative sur le soutien inconditionnel des savants et mystiques ruraux du Souss[318]. Après la conquête du pouvoir, une kyrielle de lettrés et légistes avec des noms qui se réfèrent à des tribus

[315] Cf. J. Berque, *Al Yousi : Problèmes de la culture marocaine au XVII^e^ siècle*, *op. cit.*

[316] Cf. M. Hajji, *L'Activité culturelle au Maroc sous les Sa'dides,* Rabat, Imprimerie nationale, 1976-1977.

[317] Ce mouvement qui a pris, par un hasard onomastique à travers le nom de son fondateur Brahim ben Slimane el-Jazuli, le nom d'un groupe tribal Iguzulen, Guezoula, exprime le processus de la réorganisation des ensembles locaux désorganisés à la fois par l'expansion démographique des nomades arabes et de l'incursion ibérique.

[318] Le chroniqueur marocain el-Oufrani rapporte des détails sur cette période fondamentale de la constitution des Saadiens. La poussée mystique que représente deux saints, Mohamed ben M'bark de l'Oasis d'Aqqa, région de Tata, et le saint sidi Ahmed u-Musa du Tazerwalt dans l'Anti-Atlas occidental, a suscité l'adhésion des doctes et tribus de Souss à l'élan jihadien, guidé par les chérifs saadiens, M. Esseghir el-Oufrani, *Histoire de la dynastie saâdienne au Maroc (1511-1670)*, trad. O. Houdas, Paris, E. Leroux, 1889.

de Souss (at-Tamli, des Amlen, al-Hashtuki des Achtouken, ar-Rasmouki des Idaw Gwresmuk, des tribus situées dans l'Anti-Atlas occidental) a envahi les charges religieuses et administratives officielles. Ils ont certes dérangé leurs homologues citadins. D'après Berque, le conquérant sudiste, « avec sa galerie impressionnante de savants provinciaux »[319] inquiéta les hommes de la citadelle, donc de Fès : « [Il] déplaît, constate-t-il. La faculté conteste aussitôt sa qualité de chérif. Par une complexe démarche, dont le style se fixe à l'époque, elle condamne pédantesquement sa généalogie, en même temps qu'elle raille à la citadine ses manières, qu'elle fanatise la foule contre ses abus, et qu'elle combat sournoisement en lui la concurrence des docteurs du Souss »[320].

Cette manière de contester, par les détours du langage politique traditionnel, les dangers d'une domination politique et culturelle, révèle la vivacité du Souss dans cette période de l'histoire marocaine, et sa capacité à nourrir et à produire de projets concurrents et alternatifs. Ceci étant, et à travers la contestation de la légitimité généalogique des conquérants au pouvoir, les lettrés de Fès remettent en cause à travers elle les piliers de la légitimité que sont les savants ruraux. A cet égard, l'épopée des Saadiens constitue une démonstration de force de la culture savante qu'on peut qualifier de « sauvage », entretenue par des institutions locales et non étatiques.

Cependant, et à la différence des premières expériences des Almoravides et des Almohades, fondées essentiellement sur la solidarité agnatique des tribus nomades du désert ou celles des sédentaires Masmouda de l'Atlas, les Saadiens sont porteurs d'un projet politique et culturel alternatif. Ils fondent en effet leur légitimité sur une appartenance généalogique. Ainsi, leur décadence est synonyme d'un tournant. Et elle ne peut se faire sans avoir de conséquence sur la situation de la culture qui l'a porté et soutenu. La légitimité, qui permet le renouvellement des modes d'emploi de la culture, n'est plus à débattre et à remettre en cause. Chez les uns et les autres, les Chérifs et les savants loyaux ou contestataires, elle repose désormais sur la descendance chérifienne. Elle est ailleurs. Elle fait désormais partie intégrante de la synthèse urbaine. Elle a ses maîtres et ses défenseurs. Et elle n'a pas besoin de tous les lettrés pour la défendre. Le pouvoir officiellement établi des Alaouites se contente d'une classe restreinte et institutionnalisée. Parallèlement, les pouvoirs maraboutiques, étant eux-mêmes les moteurs de cette situation autorisée, ne pouvaient plus devenir cette force de renouvellement. Ils s'orientent donc vers le jeu social et politique local. Dans cet immense domaine segmenté, compliqué et périphérique, ils cherchent des points d'appui et des fonctions précises. En même temps, et sans toutefois disparaître avec leur destin historique, les universités

[319] J. Berque, *Al Youssi : Problèmes de la culture marocaine au XVII^e siècle*, *op. cit.*, p. 39.
[320] Berque, « Ville et université », *op. cit.*, p. 81.

rurales se sont repliées sur elles-mêmes. Elle se sont enfermées, suivant l'expression de Laroui, avec « la montagne qui se ferme »[321], dans des maisons maraboutiques florissantes ou dans des réduits montagneux de l'Atlas.

Toutefois, la période saadienne, tout en contribuant à leur déclassement par l'imposition de nouveaux principes de légitimité politique suprême, a néanmoins doté ces établissements de matériaux pédagogiques nécessaires pour se maintenir dans une situation d'isolats culturels[322]. Par ailleurs, leur pérennité est inconcevable sans la combinaison de deux autres facteurs. Les institutions locales qui entretiennent maîtres et élèves et les maisons maraboutiques qui offrent le soutien moral et religieux. De cette inclination, riche en érudition et en formation rigoureuse, résulte une situation statique. Il ne faut pas voir dans ces institutions une structure éternelle, elles sont plutôt le produit d'une évolution déterminée. En continuant à dispenser l'enseignement fixé par les moteurs de l'histoire marocaine au XV^e^ siècle, elles ne manquèrent pas d'attirer, même après leur déclassement dynastique, des autorités reconnues au niveau « national ».

Al Youssi[323], ce savant provincial du XVII^e^ siècle, s'est déplacé au milieu du siècle pour y faire ses études. L'auteur d'une monographie sur l'université rurale de Tafrawt el-Mulud dans le territoire des Imejjad (Anti-Atlas occidental) l'a intégré à la liste de ses fameux étudiants. Mais ces hommes ne cherchent pas à fonder des lignées, ils sont en quête de savoir. La quête d'une généalogie ou la fondation d'une lignée durable leur importe peu. Ce *alem* a entamé sa périgrination à travers les lieux de la culture savante rurale dont il a accompagné le mouvemet de repli. Avant d'arriver à l'Anti-Atlas, il a d'abord fréquenté les cercles naciriens de Tamegrut[324]. Cette maison maraboutique, qui s'est affirmée après l'éclatement des Saadiens, a été « pour lui (et pour d'autres évidemment) non seulement, le lieu de l'initiation mais le point de rencontre avec la culture du Sud à laquelle il demeure fidèle »[325]. Jusqu'à un certain point, Berque a raison quand il parle, à cette époque, d'une culture du Sud et en la rattachant à la zaouïa, donc au pouvoir maraboutique. Elle est en cours de formation et d'imposition. Elle est singulière et différente de celle des légistes et juristes officiels essentiellement urbains. Elle est

---

321 Laroui, *Histoire du Maghreb*, *op. cit.*, t. II, p. 6.

322 C'est ainsi que Mokhtar as-Soussi dans son travail historique et classificatoire rapporte l'édification de la méthode et la fixation du programme de la transmission de la culture savante dans la région à cette période fondatrice de l'histoire. Cf. *Les Ecoles traditionnelles dans le Souss*, *op. cit.*, p. 47-61.

323 A propos des pérégrinations de ce savant voir, J. Berque, *Al Youssi : Problèmes de la culture au Maroc au XVII siècle*, *op. cit.* Et à propos de son passage dans les écoles de Souss, voir el-Waskhini, *Tafrawt el-Mulud et son école traditionnelle, op. cit.*, pp. 322-326.

324 A. Hammoudi, « Sainteté, pouvoir et société : Tamgrout aux XVII^e^ siècle et XVIII^e^ siècle », *Annales Economies, Sociétés, Civilisations.*, mai-août, 1980, pp.615-641.

325 Berque, *Al Yousi : Problèmes de la culture au Maroc au XVII^e^ siècle*, *op. cit.*, p. 44.

en fait locale et exprime mieux ce nouveau rapport entre la société rurale et la culture. En quoi la zaouïa exprime-t-elle donc la situation de cette *nouvelle* culture savante et comment expliquer la conjonction entre la constitution des zaouïas et le processus du renfermement sur soi des foyers culturels dans le Souss ?

La fin des conquêtes

Ainsi et à partir de cette époque, une très profonde transformation a touché les foyers ruraux de la culture savante, dont il est difficile de repérer toutes les étapes. L'imposition du nouveau principe de légitimité politique, fondé sur les rapports de parenté, n'a fait que renforcer, d'une part, la centralisation du pouvoir central et son *endogamie* et, d'autre part, le processus de localisation des pouvoirs concurrents, tribus et mouvements de sainteté.

Comme nous l'avons déjà signalé, Ali Sadki Azayku a montré, – en établissant la relation entre le refoulement des forces de renouvellement rurales et l'affirmation du principe généalogique comme déterminant dans les logiques de légitimation politique –, les raisons de la restriction du nouveau cadre d'action des ruraux. Ne cherchant plus à renouveler le pouvoir central, ceux-ci se contentent de maintenir un jeu d'équilibre régional et de résister à toute tentative sérieuse de concentration du pouvoir politique. Le même historien, dans un autre article sur les avis juridiques émanant des lettrés marocains du XVII^e^ siècle à propos du statut légal des structures sociales rurales, s'est efforcé d'élucider les nouveaux enjeux provoqués par le changement des rapports entre la culture et la société dans le monde rural. Le principe de légitimité politique étant résolu, les savants ruraux tendent à remplacer cette préoccupation théorique par une autre, plus imposante : le statut légal des institutions avec lesquelles ils doivent composer.

La question est de taille : comment des groupes sociaux, se réclamant de l'Islam, peuvent-ils élire des représentants pour délibérer les situations juridiques ? Pourquoi ne font-ils pas appel au cléricalisme officiel et pourquoi certaines de leurs décisions s'écartent-elles des prescriptions de la loi normative ? Le statut de l'auteur de cette question, Sidi 'Abden'im al-Hahi un marabout du Haut-Atlas, est très significatif. Celui-ci est un saint et chef d'une zaouïa rurale. Les réponses apportées émanent de plusieurs lettrés, des plus célèbres comme Baba at-Tamboukti, en résidence surveillée à Marrakech, au *Cadi* de Marrakech en passant par celui de Taroudant. Si la position sociale du marabout rural a imposé la formulation de la question, celle des lettrés a conditionné leurs réponses divergentes. Le *Cadi* de Marrakech se contente de condamner la structure sociale et la loi qu'elle produit et postule que la manière normale de se comporter est de se soumettre à l'autorité légitime. Il défend donc son souverain et, partant, son statut de défenseur de la légitimité. Quant à at-Tamboukti, il ne condamne pas la forme de l'institution. Il avance qu'en l'absence de toute forme institutionnelle légale

(représentant du Sultan légitime, *Cadi*), il est tolérable que les communautés musulmanes périphériques élisent des groupes informels, mais ceux-ci doivent impérativement appliquer la loi légale. Il apparaît donc que ce savant défend une implication au moins consultative du lettré. De son côté, le *Cadi* de Taroudant pousse plus loin la démonstration. Invoquant la spécificité de l'organisation de la société rurale, étant différente des lois de fonctionnement des cités urbaines, il attire l'attention sur une situation particulière et défend une position de juste milieu. Pourtant, il échoue à donner un statut légal à ces institutions qui, dit-on, dérangent[326]. Et le problème demeure. Nous ne savons pas quelle suite a été donnée à cette querelle juridique par l'auteur de la question et comment il s'est comporté avec les institutions concernées. Mais, le plus important, pour nous, est de nous interroger sur les conditions qui ont suggéré cette question et sa signification dans l'action des zaouïas qui entament un nouveau cycle de vie. Elles sont désormais inscrites dans une situation que caractérisent l'absence de tout projet de renouvellement politique, après l'épuisement de la rivalité dynastique, et la généralisation et la restructuration des institutions rurales dans leur champ d'action. Au-delà des controverses auxquelles la question a donné lieu, ce genre de production juridique pose problème, pourquoi les hommes de la culture sont-ils venus à s'interroger sur le statut légal des institutions rurales ?

La position et la production d'autres maisons maraboutiques illustrant mieux cette nouvelle situation, nous n'irons pas chercher des éléments de réponse dans l'histoire postérieure de la zaouïa de l'auteur de la question. Le cas de Tamegrut est très singulier, à plusieurs égards. Elle est fondée après la décadence des Saadiens, donc à l'époque des Alaouites. Elle ne fut pas impliquée dans la rivalité confrérique caractérisant le XVII^e^ siècle et, surtout, elle n'exprima aucune ambition dynastique. Ayant émergé en tant que zaouïa locale, elle a fondé son action sur le jeu local. En outre, elle est étroitement liée à l'univers culturel du Souss. En un mot, elle est le miroir de cette culture du Sud et de sa nouvelle position dans la structure sociale après l'épuisement de la rivalité dynastique.

Sur le plan du maintien de la culture savante, elle a joué un rôle prépondérant dans sa configuration finale avant le Protectorat et dans la création des conditions favorables à la préservation de son maintien. Selon Mokhtar Soussi, la vivacité de cette culture dans le Souss pendant les trois derniers siècles est à mettre en rapport avec l'action des sphères *nacirienne*s[327]. Non seulement parce que la zaouïa-mère ou ses ramifications nombreuses dans les différents territoires de la région abritent un enseignement ; mais parce que la transmission de la culture ayant toujours besoin

[326] Ali Sadki Azayku, « Avis juridiques de certains ulémas du Sud à propos du régime des *Ineflas* dans le Haut-Atals occidental au début du XVII^e^ siècle » in *L'histoire du Maroc. Les interprétations possibles*, *op. cit.*, pp. 185-238.
[327] M. Soussi, *Les Ecoles traditionnelles dans le Souss*, *op. cit.*, p. 53.

d'une autorité morale et religieuse, ses chefs charismatiques ont pu en effet jouer ce rôle. Selon Berque, « il n'est guère au XVII^e^ siècle de ces juristes, mystiques ou philologues, énumérés par dizaines, dans les *Manaqib* al-Hudayki, qui ne se rattachent pas directement ou indirectement à la pieuse cohorte de Tamegrut »[328]. L'influence morale et le poids politique de cette maison, étroitement liés à son emplacement stratégique et à sa fonction d'arbitrage dans un territoire où l'influence du pouvoir central est faible[329], ont certes commandé l'affiliation de ces lettrés. Autrement dit, ils avaient à portée de main les moyens moraux et culturels pour s'affirmer. Aussi, cette affiliation assurait la communication entre différents foyers éparpillés tout au long de l'Atlas. Et cette communication était essentielle à la stabilité de la circulation du produit culturel. En outre, la zaouïa a contribué à l'édification de la méthode spécifique des Ecoles du sud. Berque va jusqu'à affirmer que c'est au sein des cercles *naciriens* « que se précisa en manuels bilingues [arabe/amazigh] la méthode de l'enseignement du Sud »[330]. En ce sens, la zaouïa, comme forme de pouvoir religieux et culturel intermédiaire, a eu un effet constitutif sur la méthode et sur la préservation des conditions nécessaires au maintien de cette culture dans un domaine périphérique et éclaté.

Mais, cette implication dans le processus de stabilité de la transmission culturelle ne donne pas d'indication sur la position de la culture au sein de la société. Il serait donc intéressant de voir comment celle-ci s'est comportée face à la particularité institutionnelle et, partant, juridique du monde rural. Autrement dit, comment la zaouïa avait-elle articulé son action dans un espace caractérisé par la domination des institutions locales, perçues sous le sceau de l'illégitimité ? L'attitude du cheikh Ben Nacer, le véritable fondateur de la zaouïa, représente de manière idéale-typique la figure de médiateur et de conciliateur. Il s'est inscrit, dès ses premières actions, dans le processus de l'intégration progressive de la culture savante dans la société et de sa domestication. Il avait l'ambition d'opérer, selon les termes de J. Berque, « un concordat entre normes légales et locales»[331]. Il s'est distingué, parmi les lettrés du XVII^e^ siècle, par l'intérêt porté à la conduite des ruraux. Il a en effet consacré un ouvrage important, réalisé avec un esprit de synthèse où l'on pressent les problèmes propres à cette société, en apportant des réponses conciliantes aux

[328] Berque, *Al Yousi : Problèmes de la culture au Maroc au XVII siècle*, *op. cit.*, p. 44.
[329] A. Hammoudi, « Sainteté, pouvoir et société : Tamgrout aux XVII^e^ siècle et XVIII^e^ siècle », *op.cit.*, pp. 615-641.
[330] J. Berque, *Al Yousi : Problèmes de la culture au Maroc au XVII siècle*, *op. cit.*,, p. 54. Ici Berque confond les programmes scolaires avec les prédications religieuses élaborées en amazighe qui ne sont pas des œuvres destinées à l'enseignement mais à l'éducation des masses ou des disciples au sein des zaouïas.
[331] *Ibid.*, p. 69.

affaires rurales, qu'il appelle *shu'un al-badiya*[332]. Son action et son oeuvre révèlent donc un effort de négociation du statut de la culture savante dans l'ordre local. Ben Nacer s'est attaché, sans s'éloigner explicitement des prescriptions normatives, à ajuster la loi légale aux normes locales. En un mot, il s'est obligé à respecter les contraintes du milieu[333]. Il a ainsi cherché, pour répondre aux attentes des clients locaux, à construire un système où la justice régulière des légistes ne s'oppose pas à la structure juridique *séculière* des instances locales. Il se réclame sans aucun doute de la doctrine malékite. Toutefois et en ce qui concerne la justification de certaines pratiques imprévues (*nawazil*), il s'écarte de la norme officialisée. Pour se maintenir dans un espace que la force politique insignifiante de la zaouïa ne domine pas, celle-ci développe une sorte d'ajustement doctrinal[334]. Il apparaît donc que la zaouïa s'est adaptée à la situation sociale des ruraux.

Il semble ainsi que la question évoquée ci-dessus ne vise pas nécessairement à mettre en cause des institutions dominantes, elle a pour ambition de chercher à

---

[332] voir du cheikh Ben Nacer son : *al-Ajwiba an-nasiriya fi shuun al-badiya (les réponses du Ben Nacer à propos des affaires de la campagne)*, manuscrit de la Bibliothèque générale de Rabat, n° D1508 (de la feuille 76 recto à la feuille 108 verso). Son disciple et savant al-Youssi a toujours épousé la cause des gens du commun. Pour lui, la croyance ne peut être un domaine des spécialistes. Elle déborde toute connaissance livresque. Tout croyant, quel que soit son niveau d'apprentissage, peut accéder aux sens cachés de la croyance. Celle-ci ne se cristallise pas dans les lettres énigmatiques des livres, mais elle s'offre à tout individu par « l'intention sincère dans la profession de la formule islamique de la *tahlila* » qui, par extension, suppléera à toute compétence livresque, J. Berque, *Al Yousi : Problèmes de la culture au Maroc au XVII siècle*, *op. cit.*, p. 64. Cette réponse tranchée et claire est adressée à certains lettrés arrogants qui accusaient les gens du commun d'être impies par faute de ne pouvoir déchiffrer les lettres de la formule de l'unicité. Elle exprime par ailleurs l'univers culturel et mental dont lequel baigne ce savant distingué du Maroc du XVII[e] siècle, disciple de Tamegrut et de l'Ecole de Souss.

[333] A une question litigieuse, par exemple, sur le rapport entre le pouvoir central et le pouvoir local, le cheikh propose une solution d'arrangement. Compte tenu du fait de l'absence des autorités spéciales du pouvoir central et légitime, il estime qu'il est souhaitable de verser les impôts légaux aux autorités locales, chargées du maintien de l'ordre et, partant, du culte dans les confins lointains de l'Empire, *Les réponses de Ben Nacer à propos des affaires de la campagne, op. cit,* f.86 recto.

[334]Al-Abbasi, pour ne citer qu'un exemple de ces juristes ruraux, va même jusqu'à recommander au prince de laisser les communautés locales gérer leurs affaires en se référant aux lois coutumières : « *'ala al-hakim an yulzima mahkumih bil iltizam bi al-a'raf al-mahalliya*, il faut que le gouverneur oblige les gouvernés à appliquer leur droit coutumier », dit-il. Cette phrase, conférant à l'application du droit coutumièr un statut légal, m'a été communiquée par Ali Amahan. Dans une perspective voisine, A. Laroui mentionne que les hommes de zaouïas, « sans renier complètement le *shar'*, (…) acceptent qu'on y fasse de graves entorses, faisant jouer la règle acceptée par tous : coutume fait loi jusqu'à ce que les circonstances permettent de la changer sans désordres graves », *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain*, *op. cit.*, p. 119.

travers un avis conciliant une couverture juridique. Malgré son importance capitale comme mécanisme de régulation dans un milieu de rivalité segmentaire, elle demeure comme institution nécessaire, mais non dominante. Ne pouvant pas ainsi imposer la loi normée dont elle se réclame, elle appréhende d'une manière dynamique et interactionnelle les réalités locales. Ce faisant, elle est acculée à traiter les particularismes locaux, avec une logique conciliante. Elle se contente, aux dires de Gellner, de trouver un compromis « avec les exigences de la vie tribale »[335]. A des fins essentiellement stratégiques, les zaouïas ont, à des rythmes différents, érigé en modèle la position d'indifférence vis-à-vis des institutions rurales. Et c'est ici qu'intervient la notion de médiation développée par Gellner sur le style religieux rural. Celle-ci n'est rien d'autre qu'une façon de désigner une conduite conditionnée par le contexte ambiant. Elle correspond à une position de neutralité. La zaouïa n'a pas de pouvoir effectif, elle n'a pas le monopole de « la violence légitime ». Pacifique, la zaouïa ne s'implique pas dans les rapports sociaux de gestion et de production. En un mot, elle assure les fonctions d'arbitrage et ne détient pas le pouvoir de gouverner. Elément nécessaire et incontournable de la structure sociale, elle ne fait pas néanmoins partie de cette même structure.

En somme, la zaouïa est une structure hybride. D'une part, sa présence est nécessaire par le rôle capital qu'elle joue dans l'équilibre des groupes sociaux ruraux. Elle exprime aussi leur adhésion à la communauté religieuse globale. Ainsi, elle peut apparaître comme le centre du jeu politique et social local. Mais, elle ne s'implique pas d'une manière directe dans le champ social et politique, parce qu'elle se situe aux frontières de la structure sociale. Pascon résume bien cette situation. Selon lui, « les pôles de la sainteté ne sont pas distribués au hasard : ils balisent des frontières, ils occupent des espaces intermédiaires où rivalisent les tribus, ils comblent les vides temporels »[336]. Cette situation géographique correspond bien à sa position dans l'espace social telle qu'elle est décrite par E. Gellner[337]. C'est pourquoi elle ne peut pas accéder à une position lui permettant, outre son rôle d'arbitrage, d'occuper un rôle déterminant dans les rapports sociaux au sein de la société rurale. De ce fait, elle ne constitue pas une forme de pouvoir. C'est parce qu'elle en est dépourvue qu'elle est désignée pour occuper une place nécessaire au maintien de l'équilibre entre les différents acteurs locaux. Pourtant, Hammoudi voit en elle le centre de la périphérie[338]. Elle exerce, certes, une autorité sur les groupes sociaux, mais, n'est pas un acteur dominant. Occupant une

[335]E. Gellner, « Pouvoir politique et fonction religieuse dans l'Islam marocain », *op.cit.,* p. 711.

[336] P. Pascon, *Le Haouz de Marrakech*, Rabat-Curs et Tanger-Editions marocaines et internationales, 1977, t. I, p. 255.

[337] E. Gellner, « Pouvoir politique et fonction religieuse dans l'Islam marocain », *op.cit.,* pp. 669-713.

[338] A. Hammoudi présente la zaouïa comme un centre de la périphérie, « Sainteté, pouvoir et société : Tamgrout aux XVII[e] siècle et XVIII[e] siècle », *op. cit.*

position périphérique, neutralisée et marginale, elle ne remplit pas de fonction précise au sein de la structure sociale rurale. Si telle est la situation de la zaouïa, comment se représente-t-elle le champ culturel rural ? Et dans quelle mesure ce contexte avait-il marqué les hommes de la culture dans cet espace ?

Le renoncement à toute forme d'action politique est imposé par les bouleversements sociaux et politiques que connaît l'Empire depuis le XVI^e^ et le XVII^e^ siècle. La position de la zaouïa est ainsi le produit de cette situation confuse : transformation des modes de reproduction de la légitimité politique, et constitution d'un univers social rural hostile à toute fonction dominante de la culture savante. Elle traduit ainsi cette impossibilité de l'opposition à un pouvoir central de plus en plus écrasant et les limites de toute action dans un monde social impénétrable. Dans ce cadre, elle tend nécessairement à s'organiser de manière à ne déranger ni les uns ni les autres. La fonction d'arbitrage qui forme sa fonction et fonde son prestige arrange les uns et les autres. Autrement dit, son obéissance au nouveau contexte passe par un renoncement à la fonction essentielle de la culture légitime. Elle en porte certes les symboles et soutient ses rites et ses modes de présence, mais évite toute visibilité inquiétante. C'est en ce sens que sa position représente le mieux les nouvelles limites de la culture savante dans le monde rural.

En effet, l'une des caractéristiques fondamentales de la structure sociale rurale, nous l'avons déjà signalé, est son attachement à une gestion localisée et maîtrisée de l'espace et des ressources par les acteurs sociaux eux-mêmes. A partir de là, la structure ne réserve aucune place à une fonction proprement dite du lettré. Elle isole ainsi cette classe à la marge de la société. Dans cette situation, les savants ne forment plus un groupe fonctionnel. Pour continuer à vivre dans un monde à part, ils doivent nécessairement adopter une attitude, non pas simplement de compromis, mais essentiellement de repli. Ce faisant, les foyers culturels, en l'absence de pouvoir politique apparenté ou de projet politique alternatif mobilisateur, se referment sur eux-mêmes. Ils continuent certes à transmettre le corpus achevé qui constitue le savoir légitime, de former des générations de savants, mais ils limitent de plus en plus leur fonction à cette seule tâche : la transmission. En un mot, ils deviennent des porteurs passifs de cette culture. A vrai dire, ils remplissent au sens propre et figuré cet espace circonscrit de la mosquée et de *lmderst*, mais sans avoir aucune influence sur la vie sociale, toute intervention étant dès le départ condamnée[339].

Le pouvoir central d'inspiration islamique susceptible de mettre l'homme de culture au centre de l'univers social et de lui attribuer des fonctions réelles et

[339] Les clercs et étudiants ne participent pas à l'ensemble des activités quotidennes de la vie villageoise, ils se contentent en général de « remplir » corps et âme l'espace sacré que constitue la mosquée « *ɜmmrn timzgida* ».

précises n'est pas seulement absent dans l'espace rural, il est aussi incapable de soumettre cet espace dissident et d'y imposer sa loi et sa culture. Même si sa légitimité en tant que représentant légal de la loi normative n'est plus contestable, il n'a pas les moyens matériels nécessaires à la mise en application de la loi qu'il incarne. Et le lettré, qui dépend de la couverture politique de ce pouvoir pour exercer sa fonction principale, est acculé à abdiquer. En outre, le pouvoir central institué a sa classe de lettrés, ses institutions culturelles propres dans les territoires qu'il gouverne réellement. Il a également mis en place des rites d'institution qui limitent l'accès au champ officiel. Il est alors difficile, pour un lettré rural sans généalogie et sans lignage puissant, de prétendre à une charge politiquement importante. Les couches urbaines, dont les intérêts s'imbriquent avec ceux de ce pouvoir, ont développé des stratégies du contrôle du champ officiel. En ce sens, le processus du repli du champ rural est une exigence à la fois de la situation politique globale et de sa position particulière dans le champ social local. Et comme l'usage de la culture dépend de fonctions sociales précises, le repli condamne les savants ruraux à se cantonner dans un réduit réservé à un usage particulier. Si leurs institutions de tutelle (localité, fraction, tribu ou zaouïa) leur procurent les moyens matériels nécessaires à leur maintien, elles les privent en revanche des conditions sociales favorables à l'utilisation du langage légitime qu'ils incarnent.

De cette situation, émergent ainsi des lettrés instruits, riches en capital culturel, mais ne possédant pas de pouvoir sur leur société : ils ne participent ni à la vie sociale, ni à des stratégies de légitimation des pouvoirs politiques locaux ou globaux. Dans ces conditions, ils continuent à porter une culture, mais sans détenir véritablement sa maîtrise. Ils forment un univers protégé et entretenu par la société, mais que celle-ci contrôle, maîtrise et domestique[340]. Un univers à l'image de l'*essuf* (l'extérieur) dans la cosmologie touarègue tel qu'il a été décrit par Hélène Claudot-Hawad. L'*essuf* est tout ce qui ne fait pas partie de l'espace domestiqué. Il est ainsi à la fois « une menace potentielle, mais aussi comme l'élément nécessaire à toute progression de soi. L'essentiel, dit-on, est « d'épouser l'*essuf* et non de se faire épouser par lui »[341]. En somme, la société met à la disposition des lettrés des

[340] La domestication de l'espace culturel lié à l'Islam est une caractéristique aussi de la société touarègue. Parlant de l'univers de l'Islam comme un extérieur nécessaire à l'équilibre d'un monde éclaté après l'intervention coloniale et la création des Etats nationaux, le poète et écrivain touareg Hawad le décrit comme un espace que la société nomade avait appris à domestiquer, « L'Elite que nous avons voulu raccomoder sur les cendres…Après la création des Etats africains », in *Elites du monde nomade touareg et maure,* sous la Direction de Pierre Bonte et Hélène Claudot-Hawad, Les cahiers de l'Iremam 13-14, Aix-en-Provence, 2000, pp. 79-96.

[341] H. Claudot-Hawad, « Touaregs : l'identité en marche », *Etudes et Documents berbères*, n°14, 1996, p. 224 et p. 225. Voir aussi sur la notion de l'extérieur chez les Touaregs, M. Hawad et H.

moyens et des services pour se maintenir, mais elle garde l'initiative de gérer et de contrôler ce champ, de le cantonner dans une position de « l'extérieur », une position nourrissante et non destructrice[342]. Elle lui définit ainsi un espace très restreint. Ce dernier peut maintenir une culture savante riche et importante, mais il est incapable de produire une classe de lettrés pouvant maîtriser les rapports sociaux et déterminer des fonctions à cette culture. Les lettrés peuvent certes jouer un rôle d'arbitrage, occuper la charge de notaire – après l'intégration de l'écrit dans les pratiques juridiques– ou celle d'un *cadi* rural, d'un type particulier – il est surveillé par la *jemâa* (assemblée locale) et applique souvent la loi locale codifiée dans des coutumiers écrits –, mais il ne dépasse jamais cette frontière de l'extérieur domestiqué. Le champ lettré rural est en ce sens une marge apprivoisée.

De cette manière, le mouvement du repli des foyers culturels ruraux est étroitement lié à la constitution et à la formation du pouvoir confrérique local. Ces deux phénomènes, sans avoir ni la même origine ni les mêmes caractéristiques, participent des processus conjoints caractérisant l'entrée du pays, qui allait devenir le Maroc, dans l'époque contemporaine : le refoulement des forces du renouvellement politique, la réorganisation des structures tribales, et la centralisation écrasante du pouvoir central. Etant le produit d'une histoire donnée et d'une organisation particulière, ils traduisent la nouvelle place et fonction de la culture savante dans la structure sociale rurale. Si des circonstances se rapportant à l'implication de cette région dans l'histoire des dynasties musulmanes ont conduit à un enracinement durable de cette culture, l'épuisement de la rivalité dynastique lui a donné une nouvelle identité et un autre statut. Sans altérer ses modes de présence, les nouvelles conditions sociales ont du moins oblitéré son mode d'être. Elles ont assigné à ses détenteurs une position qui, sans nuire à leur fonction de transmetteurs fidèles des corpus achevés, entraine leur renoncement à toute intervention dans la vie sociale et, partant, à tout usage *fonctionnel* de leur culture.

La production savante en langue locale, tachelhit, d'un lettré rural du XVI[e] siècle, Brahim u-Ali Aznag (m.1597), met en lumière cette identité de structure entre culture savante rurale et zaouïa ou entre le lettré et le saint dans cette période fondatrice de l'histoire locale. Dans des circonstances propres à la zaouïa des Ayt Wissaâden dans le Haut-Atlas, à laquelle il est affilié, il s'est attaché à écrire un ouvrage en amazighe. Il est vrai que son entreprise s'inscrit dans le cadre général de la production écrite en Tachelhit, étroitement imbriquée dans les stratégies de

---

Claudot-Hawad, « *Ehawél/essuf* : les notions d' « intérieur » et d' « extérieur » dans la société touarègue », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée,* n°38, 1984, pp.171-179.

[342] Une étude des degrés de la pénétration de la culture savante dans la société pourrait en effet contribuer à une véritable compréhension de la maîtrise de cette marge : le droit coutumier et ses rapports avec la loi légale, la pénétration de l'écrit et ses domaines d'usage (le notarial, la codification de la coutume), les fonctions attribuées aux lettrés, …

mobilisation des zaouïas. D'ailleurs, l'auteur souligne qu'il a entrepris son œuvre après la recommandation du chef de la zaouïa Sidi Ali u-Muhmmad[343]. Mais, la production d'Aznag se distingue par la manière avec laquelle il légitime son action. Après avoir rappelé qu'aucun livre n'interdit d'écrire en amazighe, *manza lktab innan ur ijzi lmazɣiyyi,* écrit-il, quel livre dit-il que l'écriture en amazighe est interdite, il assigne aux lettrés le devoir de prolonger la transmission du message prophétique. Les lettrés sont en effet les héritiers du Prophète. Et puisque le mouvement de la transmission se heurte à une diversité des langues et des situations, l'auteur propose une nouvelle image de la communauté musulmane. Il établit ainsi une distinction entre la communauté globale et les populations locales, entre la *Umma*, *tamtti* (communauté), cette réalité théorique et abstraite, et ses configurations locales, *laqwam* (populations). De même, si le Prophète est destiné à toute la communauté, le saint est le prophète de sa propre localité. Ainsi écrit-il[344] :

illa ɣ lḥadit inna rasul u llah
ɜulama a yegan lwarata n lanbiyya
illa ɣ lḥadit lwali ɣ laqwam an ɣ illa
mk lli rrasul gh tamtti nns ladmiyyin
Il est rapporté que le Prophète a dit
Les savants sont les héritiers des prophètes
Il est rapporté du prophète que le saint au sein de son groupe
Est comme le Prophète au sein de sa communauté, qui est l'humanité.

Le saint représente localement la norme. Il est le représentant local du Prophète. Il est son héritier. Il est un prophète local. Et en même temps, il hérite de sa position. Il détient le pouvoir d'appliquer et de diffuser la loi. Mais, étant toujours dans l'obligation de transmettre, il est contraint de solliciter la contribution du lettré, cet autre héritier de la prophétie (*ɜulama a yegan lwarata n lanbiyya,* les Ulémas

[343] Ali Amahan, « L'écriture en tachelhit est-elle une stratégie des zaouïas », *in* Drouin et Roth, *A la croisée des études libyco-berbères*, Mélanges offerts à Lionel Galand et Paulette Galand-Pernet, Paris, CNRS, 1993, pp. 437-449

[344] Il s'agit d'une écriture et non de la transcription d'un poème oral. Pour d'amples infomations sur cette tradition voir, Nico Van den Boogert, *Muhammad awzal and the berber literary tradition of the Sous*, Leiden, 1995 (*The berber literary tradition of the Sous, with an edition and translation of « the ocean of the tears » by Muhammad Awzal (d.1749*), Leiden, Nederlands Institut voor het Nabije Oosten, 1997), du même auteur, *Catalogue des manuscrits arabes et berbères du Fonds Roux (Aix-en-Provence)*, Travaux et Documents de l'IREMAM n°18, Aix-en-Provence, 1995, Ali Amahan, « L'écriture en tachelhit est-elle une stratégie des zaouïas », *op.cit.,* Paulette Galand-Pernet, « Notes sur les manuscrits à poèmes chleuhs de la Bibliothèque Générale de Rabat », *Journal asiatique*, vol. CCCLX, 1972, pp. 299-316, du même auteur, « notes sur les manuscrits à poèmes chleuhs du fonds berbère de la Bibliothèque Nationale de Paris », *Revue des Etudes Islamiques*, vol.XLI-2, 1973, pp. 283-296, H. Jouad, « Les tribulations d'un lettré en pays chleuh », *Etudes et Documents berbères*, n° 2, 1987, pp. 27-41.

sont les héritiers des prophètes)[345]. Ainsi, le lettré devient celui qui transmet le message du prophète local. Cependant, le marabout se situe à la marge de la société. Il n'a ni la position ni la force nécessaire pour imposer sa loi. De ce fait, le lettré rural est assigné à une position marginale dans l'espace social rural. Il hérite la position de son prophète, le saint local et se situe ainsi à la marge de la société.

En définitive, la division de l'Empire en deux espaces organisés de manières différentes est le produit des anomalies d'un pouvoir central légitime, mais impuissant. A mesure que l'idée de la légitimité des Chérifs s'imposait, le champ culturel a cessé de devenir un lieu de luttes entre lettrés ruraux et urbains pour se scinder, à son tour, en deux champs distincts, correspondant aux deux espaces sociaux clivés. Même si le produit culturel transmis reste relativement identique, ils s'inscrivent désormais dans des histoires différentes. Si le champ culturel rural s'est installé durablement dans une situation de repli, d'enfermement et d'érudition isolée[346], la politique du pouvoir central – qui va dans le sens de l'ingérence dans le champ urbain et de son contrôle pour assurer les conditions de reproduction de la légitimité – a fini par produire un champ officiel et une culture du « jardin », entretenus et protégés par des rites d'institution. De ce fait, les hommes de culture occupent des positions sociales différentes. S'il est vrai, selon Pierre Bourdieu, que les « structures mentales sont des structures sociales intériorisées »[347], il va de soi que cette situation allait avoir un impact considérable sur la détermination de leurs rapports à la culture et, partant, de leurs habitus culturels et politiques.

[345] Cheikh Mohand, le poète kabyle résume bien cette position. Il dit : *wallah ar as ttinigh wa d nnbi wis sin/* je jure que je lui dirai, qu'il est un deuxième prophète (Information de la part de Tassadit Yacine).

[346] Cette situation explique d'ailleurs l'état statique de la méthode et du corpus dans l'école de Souss.

[347] Pierre Bourdieu, *Questions de sociologie*, Paris, Minuit, 1984, p. 97.

Chapitre VI

Positions dans le champ et trajectoires sociales

1. Lettrés de la « marge » et lettrés du « pouvoir »

L'un des objectifs de cette partie est de déterminer, en partant de l'étude des modes de présence de la culture savante dans l'Empire d'avant le Protectorat, l'espace social de l'éclosion nationaliste. Il consiste donc à voir, parmi toutes les élites traditionnelles en présence, laquelle est prédisposée à se transformer en un groupe porteur de l'idée nationale. Quelle classe d'Ulémas est donc mieux placée dans l'espace social et politique pour se transformer, suivant le terme de N. Sraïeb, en néo-*alem*s, ceux-ci désignant le modèle typique d'intellectuels nationalistes au Maghreb entre les deux-guerres[348] ? Dans ce cadre, l'étude des modes de présence de cette culture, de l'histoire de la constitution du champ culturel et du processus de son officialisation, engendrant par la suite sa subdivision en un espace rural et un autre urbain, et ses caractéristiques nous a permis de mettre en lumière certaines propriétés des modes différents de la présence de la culture savante, le capital culturel des lettrés et leur place dans le monde social.

Il ressort de cette étude, certes bien partielle, que le champ culturel a une histoire qui, étant marquée par des luttes incessantes autour du problème de la légitimité, a produit une hiérarchie déterminée non plus par le capital culturel accumulé mais par la naissance et l'appartenance à un lignage puissant. Avant l'établissement du Protectorat qui a provoqué l'émergence du nationalisme, il y'avait principalement deux champs différents : un champ urbain qui correspond au champ officiel et légitime ; un champ rural, marginal et « sauvage », dans le sens où il est entretenu par des communautés locales et échappe complètement au contrôle du pouvoir central, à ses instances de gestion et à ses enjeux et classifications. Les frontières entre ces deux champs recoupent la division de l'espace de l'Empire en *bled el-Makhzen* et *bled es-Siba*. Partant, ces deux champs entretiennent des relations inégales avec le lieu de la légitimité et ne bénéficient pas, malgré la relative homogénéité du produit culturel formant le capital des classes de lettrés, de la même valeur sur le marché des biens culturels et religieux. Le champ urbain est le lieu de la production de la légitimité. Cette position confère ainsi à ses agents la possibilité d'être les producteurs de cette valeur absolue et, donc, de former l'élite officiellement reconnue. Celle-ci se démarque ainsi des savants ruraux qui, s'ils expriment une volonté de faire leur entrée dans ce lieu distingué, doivent obéir aux règles des rites d'institution. En un mot, ils doivent se soumettre aux lois de fonctionnement du champ urbain déterminant les rangs et les titres, établies sans

[348] Intervention orale dans le cadre du séminaire de Mme Tassadit Yacine à l'Ehess sur les élites au Maghreb, année 1998-1999.

eux et, souvent, contre eux. Faute donc d'appartenir à cette classe de producteurs de la légitimité et en l'absence de tout projet politique ou religieux concurrent et alternatif, ils se sont enracinés durablement dans l'espace circonscrit de leur medersa rurale. Ainsi, la division avait institué des différences durables entre les différentes classes de lettrés en fonction de leur lieu de formation.

Outre cette hiérarchie des valeurs, les espaces socio-politiques clivés de l'Empire ne sont pas organisés de la même façon. Nous avons déjà signalé que, dans la société rurale, l'organisation sociale est fondée sur un ensemble de relations dont la fonction principale est d'assurer la permanence du groupe et sa maîtrise de l'espace et des ressources. Dans cet ensemble coordonné de fonctions, le lettré n'a pas de pouvoir réel et ne remplit pas de fonction significative. Il est cantonné dans l'espace restreint de l'enseignement et de l'exercice des rites cultuels. En revanche, le lettré urbain, outre sa fonction de producteur et de gardien de la légitimité suprême, occupe une place capitale dans la solidarité fonctionnelle qui assure la cohésion de la cité urbaine. En tant que *cadi*, il rend la justice, veille sur les lieux de culte et contrôle la transmission de la culture. Et en tant que censeur des mœurs *muhtasib*, il supervise l'éthique et la morale de la société. Il est donc souvent sollicité et, à travers sa loi reconnue, il s'impose comme un élément essentiel de la structure sociale. En quoi ces positions différentes marquent-elles les attitudes des hommes de culture et comment influencent-elles leurs conduites et déterminent-elles leurs rapports à leur culture, au monde social et au politique ?

En ce qui concerne la position dans la société des savants ruraux, une histoire recueillie auprès d'un Résidant marocain en France illustre bien cette situation. La localité de Tanalt, dans le territoire de la tribu des Ayt Swab (Anti-Atlas occidental), possède l'une des grandes medersas de Souss. Elle héberge une centaine d'élèves originaires des différentes tribus de la région. Ceux-ci forment une petite communauté, dirigée par le maître de la medersa, et ayant ses propres lois de fonctionnement elle n'entretient pas de relation directe avec le voisinage. Elle vit dans un monde à part et ses membres se consacrent complètement à l'acquisition de la culture légitime. Toutefois, et pendant leurs jours de repos hebdomadaires, ils aiment souvent jouer au football. Le foot est la véritable distraction des étudiants ruraux. Cependant, la localité ne possède pas de terrain. Ils ont ainsi décidé d'aménager des lopins de terre abandonnés, ce qui a provoqué la colère de certains habitants. Ceux-ci sont allés se plaindre auprès du maître, Lhaj Lahbib (mort vers 1980). Ce dernier, après avoir réuni tous ses élèves, leur a fait savoir l'objet de la visite des villageois et leur ordonne de ne plus jouer dans le dit terrain. Ces derniers tentent de dissuader leur maître et argumentent que les lopins de terre aménagés ne présentent aucun intérêt. Ils ont été abandonnés par le propriétaire depuis longtemps. Et d'ailleurs se targuent-ils : « Le véritable propriétaire n'était pas avec le groupe des plaignants ». Malgré cela, Lhaj Lahbib

tranche en faveur des villageois : « Quoique abandonnés et ne servant plus à rien, dit-il à ses élèves, les villageois ont toujours raison ». Et il ajoute : « N'oubliez pas que nous ne sommes que des étrangers et, en plus, leurs propres hôtes. Nous sommes donc dans l'obligation de respecter leur opinion, même si elle n'est pas raisonnable. »[349]

Lhaj Lahbib, célèbre *alem* de la région, membre du *makhzen* constitué par le prétendant El Hiba et auquel, selon des informateurs locaux, le Roi Hassan II a rendu visite officieusement dans sa modeste medersa, n'exprime pas ici uniquement la simple reconnaissance de ses limites. Son attitude révèle aussi que la position marginale et « extérieure » du lettré est intériorisée. La communauté « culturelle » est certes prise en charge par la communauté locale, elle jouit d'une certaine vénération, mais elle n'est pas autorisée à franchir la frontière et envahir son espace social. Même la position spatiale de la medersa impose cette situation distanciée. Le romancier marocain Mohammed Khaïr-Eddine, en décrivant un village de l'Atlas, donne cette image de l'emplacement de cette institution : « La medersa consistait en un grand bâtiment rectangulaire à unique étage. Elle était isolée des maisons du village par une certaine distance…A proximité, se trouvait un petit sanctuaire où le pénitent venait se recueillir et même passer la nuit près du tombeau du saint qui se nommait Imoussak et qui avait peut-être été chef de zaouïa, d'où l'existence même de cette école de théologie »[350].

La medersa est donc séparée des habitations, ce qui permet de marquer, géographiquement et symboliquement, qu'elle est en marge et à l'extérieur du monde social. De plus, elle est associée au marabout. Elle est donc neutre et ne comble que les vides de la structure. En ce sens, le lettré est un homme de l'extérieur : un hôte qui ne participe pas à l'activité quotidienne et ne prend pas part aux réunions de la *jemâa*, l'instance communautaire essentielle. Son cadre d'activité ne dépasse pas globalement un pur exercice du travail notarial (actes notariaux et ceux de mariages, recueils de droit coutumier, …), des rites cultuelles (prière, lectures du Coran pour bénir les mariages et au chevet des morts…) et la fonction d'enseignement. Elle est donc soustraite à toute implication directe dans le champ social et politique. La gestion de l'affaire publique est monopolisée par l'assemblée locale. Celle-ci, malgré sa vénération de la culture légitime, n'a pas beaucoup recours au savoir-faire du lettré. Elle lui assigne le rôle de scribe, d'enseignant et de guérisseur et, parfois, le lettré peut s'interposer comme arbitre entre des parties adverses.

Cette situation, en rapport même avec la position sociale du maraboutisme rural précédemment analysée, a des implications profondes sur les prédispositions des

[349] Cette histoire m'avait été racontée par un villageois de Tanalt résidant en France (2002).
[350] M. Kaïr Eddine, *Il était une fois un vieux couple heureux*, Récit, Paris, Seuil, 2002, p. 137.

lettrés ruraux. La culture qu'ils portent en tant qu'objet vénéré et usage institutionnel localisé se construit dans un ancrage spécifique. Elle se situe à l' « extérieur » du monde social. Elle n'est ni négligée, puisque revêtue de toutes les considérations du groupe, ni assimilée, puisque le groupe ne se la représente pas comme la seule référence de leur mode de vie sociale. La référence à cette culture étant limitée au notarial, totalement intégrée à la logique sociale prégnante, et à l'enseignement, figé dans une transmission mécanique d'un corpus achevé. En cela, la culture devient un objet local maîtrisable et assigné à une position marginale. Ce processus lui fait perdre ainsi sa fonction principale de langage légitime et normalisateur. Et par conséquent, cela engendre une transformation profonde de l'identité du lettré : au lieu d'être celui qui représente cette culture et veille à l'application de ses normes reconnues comme légitimes, il devient un porteur de la norme dominante, mais dépouillée de toute référence à la normalisation des normes locales. En outre, l'instance sociale dont le lettré dépend n'est pas en quête de légitimité. Elle ne se pose pas comme une force de renouvellement porteuse d'une légitimité concurrente et alternative. Dans cette perspective, le lettré n'est pas obligé, en tant que porteur du langage légitimant des formes du pouvoir, de définir son rapport au politique.

Au demeurant, le lettré se contente d'un rôle insignifiant dans la société. Il se détache au fur à mesure de ce long enfermement dans un espace restreint et circonscrit de tout usage performant de la culture acquise. Autrement dit, le repli dans cette « clôture » géographique et sociale qu'impose l'ordre rural prédispose à l'inaction et à un exercice purement technique de la science traditionnelle. De ce fait, une certaine surdité scientifique se propage au sein de la classe des savants ruraux et fonde désormais leur identité. La culture de ces lettrés devient ainsi, et suivant les termes de Gellner, comme l'ethnicité dans les sociétés qualifiées d'agraires. Elle est « un peu comme la prose : on la pratique sans en avoir conscience »[351]. Ainsi le cléricalisme rural ne peut pas prétendre à un rôle prépondérant dans le développement de l'idée nationale qui nécessite d'élaborer un usage nouveau de la culture. Ayant déjà perdu son ancien usage, il n'est pas prêt à intégrer cette nouvelle manière de concevoir le rapport à la culture.

En revanche, le lettré urbain est au cœur du système social et au centre du jeu politique. Il occupe, nous l'avons vu, une place stratégique dans la solidarité fonctionnelle de la société urbaine. Il est *cadi*, *muḥtasib*, *nadhir* ou enseignant. Il s'identifie ainsi à des groupes sociaux et contribue à la gestion de la cité et au maintien de sa cohésion et, contre toute déviance du pouvoir central, à la défense des intérêts des couches dominantes. De ce fait, il représente un symbole social. En plus, il est un producteur de la légitimité. Dans ce cadre, son statut ne renvoie

[351] E. Gellner, « Le nationalisme en apesanteur », *op. cit.*, p. 14.

plus à cette altérité qui favorise l'écart, l'éclipse et le silence. Il a, au contraire, tendance à devenir un lieu commun de la société urbaine et un complément politique du Sultan, son prolongement légitime. D'ailleurs, toute la vie du lettré, en tant qu'enseignant ou juge, est scandée par le rythme de la vie politique du Sultanat. Différentes situations le relient au corps légitime du pouvoir légitime. En premier lieu, il participe à la légitimation de tout nouveau souverain. Après que les dignitaires et hommes influents du Makhzen aient désigné un fils ou un cousin, parmi les héritiers potentiels du Sultan défunt, les ulémas, en particulier ceux de Fès, approuvent cette décision et se mettent à écrire l'acte d'allégeance (*bey'a*). Cet acte consacre son investiture définitive. Il signifie l'adhésion du corps représentatif de la loi. Ensuite, les Ulémas peuvent intervenir pour faire adhérer les autres groupes de la cité à ce choix. En deuxième lieu, les Ulémas urbains participent à la rédaction des réponses à des consultations sultaniennes. Ces réponses ont pour objet de trouver, en empruntant des voies biaisées, dans le texte coranique, dans la tradition prophétique ou dans la pratique des anciens, un fondement légal à des exigences actuelles. Ils s'attachent, pour ne pas contredire la volonté du Sultan, à établir un lien entre la démarche que des circonstances particulières imposent et des situations légitimées dans le passé. Le Tourneau souligne que les Ulémas, essentiellement ceux de Fès, « n'agissent en corps que pour donner l'investiture à un nouveau Sultan ou pour répondre aux consultations que le souverain leur demandait de temps à temps. »[352]

Avec les manœuvres européennes de la fin du XIX^e^ siècle, les consultations vont devenir de plus en plus fréquentes et compromettantes. C'est ce qui explique le recours au *dahir* pour la nomination des Ulémas de la Qarawiyyin. Comme il a été dit, la sanction de la nomination des Ulémas par le Makhzen modèle leur comportement vis-à-vis du pouvoir. La consultation ne peut pas changer profondément une décision prise par le Sultan, mais elle donne au moins à celle-ci, si les Ulémas se sont inclinés, l'image d'une politique fondée sur la pratique normative. Ainsi, la position du pouvoir est dialectiquement liée à celle de la classe de lettrés[353]. Pour légitimer son règne et le protéger symboliquement, le monarque s'appuie sur les ulémas. La présence de ces derniers est donc déterminante dans les processus complexes de légitimation. Ils représentent de ce fait l'autre face du pouvoir, sa face légitime.

D'autres faits attestent aussi cette interdépendance entre le lieu symbolique du pouvoir et le cléricalisme urbain. Dans ce cadre, on signale que les cours sont suspendus à la Qarawiyyin à la mort d'un souverain. Ils ne reprennent qu'après

[352] R. Le Tourneau, *La Vie quotidienne à Fès en 1900*, *op. cit.*, p. 158.

[353] Cette position est similaire à celle de Chacal comme couverture du coprs légitime du pouvoir légitime telle qu'elle a été décrite par Tassadit Yacine-Titouth dans son ouvrage, *Chacal ou la ruse des dominés, op.cit*.

l'investiture d'un nouveau monarque. Par cet acte, les hommes de la culture réaffirment leur position de prolongement politique et légitime du pouvoir central. Ils ne peuvent donner de cours, cet aspect formel de la transmission et du maintien de la culture savante en tant que fondement de toute pratique quotidienne, que lorsque le parasol impérial, l'un des symboles physiques de la monarchie, couvre un autre corps. Ils ne doivent pas agir en situation de vacation de pouvoir.

L'interdépendance entre lettré urbain et monarque se révèle encore mieux dans la parade annuelle des étudiants de Fès, appelée le Sultan des aspirants ou *Sultan at-tolba*. Au printemps de chaque année, les étudiants résidant aux medersas élisent parmi les différents candidats, et pour une semaine, le Sultan des *tolbas*. Celui-ci constitue autour de lui un Makhzen et une administration. Il s'approprie pour un moment les signes physiques et matériels du pouvoir sultanien, le parasol et le cheval[354]. En dehors de son caractère festif, cette cérémonie donne une image du rapport entre le Sultan et le lettré. La légende, en attribuant l'institution de cette cérémonie au fondateur de la dynastie alaouite Moulay Rachid, la place donc au rang des mythes fondateurs du nouveau statut de la culture dans la stratégie dynastique. A l'image du parasol qui couvre à la fois le Sultan et le *taleb*, les deux éléments se couvrent pour se protéger. Le Sultan couvre ainsi, par les dons et la protection, le corps savant et ce dernier se transforme en un cléricalisme voué à le couvrir, donc à le légitimer et le soutenir. Il est la couverture du corps légitime du pouvoir central. En secondant le pouvoir, les Ulémas urbains y participent grâce à leur fonction de légitimation. En contrepartie, ils gardent la possibilité de manier, en terme de participation politique, le langage légitime. C'est parce qu'ils sont à la fois la couverture du corps légitime du pouvoir et représentants du langage qui le soutient que les savants des villes, en particulier ceux de Fès, ont réussi à se maintenir dans une position leur permettant d'avoir conscience de leur culture et de leur identité. Ayant à la fois la compétence de la culture et la possibilité de sa performance, ils se situent dans une position sociale permettant la conversion du capital culturel en capital politique. En somme, ils ont la maîtrise de la culture légitime et légitimante et du monde politique et de son sens. Ils peuvent ainsi gérer parfaitement leur transformation en néo-*alem*s et devenir ce groupe prédisposé à se transformer en aile marchante du nationalisme.

La prédisposition à l'action dans le champ politique, faut-il encore le rappeler, n'est pas consubstantielle à la culture savante des Ulémas des villes. Elle est, nous l'avons vu, un produit d'une histoire donnée. Les caractéristiques du champ culturel aussi bien urbain que rural varient d'une période historique à une autre.

[354] Pour une description détaillée de la fête et de ses origines voir, P-de Cenival, « La légende du juif Ibn Mesh'al et la fête du Sultan des *Tolbas* à Fès », *Hespéris*, V, 1925, pp. 137-218.

Les pôles du pouvoir, ses supports sociaux et « légitimateurs » émigrent d'une région à une autre, d'un groupe à un autre, et d'un univers savant à un autre. Le champ rural, dont on a signalé le caractère passif au début du Maroc colonial, a souvent réussi à imposer sa loi et sa conception de la légitimité et a conquis l'univers du cléricalisme officiel. Mais, lorsque le vent du nationalisme commence à souffler au Maroc, il se retrouve alors dans une position désavantageuse[355]. Dominé par la structure sociale et cantonné dans un espace restreint et « clôturé », il ne dispose plus de cette faculté propre à la culture savante que constitue l'intervention permanente dans le monde social et politique. Il est ainsi assigné à une position de structure dominée. Le statut du lettré rural, en tant qu'homme de culture sans prolongement social ou politique, a son histoire, sa raison structurelle et sa logique.

Ainsi, les lettrés apparaissent à la fois semblables et différents. Ils portent certes la même culture et participent activement à son maintien, à sa diffusion et à sa transmission inaltérable. Mais, ils n'occupent pas les mêmes positions et ils ne se définissent pas de la même façon. Il va sans dire que parmi les groupes lettrés présents dans les espaces socio-politiques de l'Empire chérifien, les lettrés urbains sont mieux armés et bien placés pour se constituer en élite porteuse de cette idée nouvelle de nation. Et pour illustrer cette hypothèse, il s'avère nécessaire de présenter deux itinéraires où l'appartenance au champ est déterminante dans l'implication du lettré dans l'action politique après la pénétration française.

2. Trajectoires parallèles

Par le hasard d'un cursus scolaire effectué dans le même établissement, en l'occurrence la Qarawiyyin de Fès, deux étudiants se sont rencontrés et ont participé, avec le même zèle et le même enthousiasme, aux premières cellules traitant des problèmes de la société dominée et de l'idée de réformisme religieux qui commençait, dès le début des années vingt, à devenir la préoccupation

[355] Pour certains, le mouvement de Mal'inin constitue une tentative de reproduction de l'expérience de l'élan culturel rural que forme le mouvement des Saàdiens. El Hiba, déclaré Sultan, le 15 août 1912, dans une après-midi estivale à Marrakech, a failli ainsi reproduire le modèle saadien. Soutenu par les fantassins tribaux et reposant sa légitimité sur les lettrés du Sud, il s'est vu évincé par l'avancée de la colonne française. Mais cette percée éphémère n'avait pas bénéficié de l'approbation de tous les lettrés. Pour les urbains, toute insurrection rurale est qualifiée de *siba* empreinte de *jahiliyya*. De leur côté, les lettrés ruraux ont expliqué les causes de la défaite par la position centrale des lettrés dans ce mouvement. Ainsi, Bouzger dit que l'attribution des fonctions politiques aux lettrés a précépité l'échec de cette tentative de restauration. Le politique n'est donc pas la propriété du lettré, selon ce savant rural. Al-Manuzi, étant lui-même un produit des institutions culturelles locales, exprime ainsi cette limite interiorisée par les lettrés ruraux. Ils ne doivent pas occuper de fonction politique, « Mémoires », in *al-Ma'sul, op. cit.*, p. 371.

fondamentale des lettrés marocains. L'un est originaire de la région de Souss, l'autre est le fils d'une des plus importantes dynasties scientifiques de cette ville. Au moment où les cellules se transformèrent en groupes produisant un discours à caractère politique, le premier s'est retiré en justifiant sa décision par un attachement à l'exercice de la science, tandis que l'autre s'est lancé dans le combat politique avant de devenir le *za'im* (guide) du nationalisme marocain. Comment peut-on expliquer leurs comportements divergents ? Et dans quelle mesure peut-on expliquer leurs attitudes distinctes vis-à-vis du politique par leur position dans le champ culturel ?

Mokhtar Soussi ou les limites objectives du cléricalisme rural

Mokhtar as-Soussi est un représentant idéal-typique des savants ruraux, qualifiés ici de lettrés de la « marge ». Sa trajectoire traduit bien comment l'origine culturelle détermine le rapport du savant au politique. Mokhtar as-Soussi est né en 1898 au sein d'une famille détentrice de « science » et de sainteté à Ilgh, dans l'Anti-Atlas occidental. Après une enfance au sein de la zaouïa de son père, as-Soussi accède, à Marrakech, à l'univers culturel du réformisme religieux. Ivre de cette nouvelle pensée politico-religieuse, née des conditions sociales et politiques du Maroc colonial, il relègue dans l'ombre les atouts de son héritage culturel et familial et participe à la fondation des premières cellules de réflexion et de formation autour du *salafisme* (réformisme religieux ou *islah*), qui ont donné naissance à la mobilisation nationaliste. Mais, cette aventure intellectuelle et politique se heurte aux limites de son habitus culturel de savant rural. Ainsi, il finit par se retirer de l'action politique directe et se consacre entièrement à l'enseignement et à la compilation d'ouvrages conjuguant l'histoire et la monographie des institutions culturelles et des familles scientifiques de la région de Souss[356]. Il a expliqué, au terme de ses pérégrinations, n'être pas fait pour être un praticien de la politique, un monde qui n'est pas le sien[357], et avoir été formé pour servir la science, son

[356] Pour en savoir plus sur la méthode historique d'as-Soussi voir, Ahmed Taoufiq, « Mokhtar as-Soussi, du temps grammatical au temps historique », in *Mokhtar as-Soussi, la mémoire récupérée* (en arabe), Actes du Colloque organisé à Agadir les 21, 22 et 23 décembre 1986, Casablanca, en-Najah el-Jadidah, 1987, pp. 65-79. Et sur la présence de certains aspects de la recherche ethnographique dans ses différents ouvrages voir, Hassan Rachik, « La science est une chasse : aperçu sur la pensée de Mokhtar Soussi », in *Penseurs maghrébins contemporains*, Casablanca, EDDIF, 1994, pp. 249-267.

[357] Mokhtar, à en croire Ali Oumlil, a dit : « Que Dieu ait dans sa miséricorde celui qui n'a pas les ambitions des choses dont il n'est pas destiné, et laisse le pouvoir aux gens doués pour le prendre », « Mokhtar as-Soussi. Le pouvoir scientifique et le pouvoir politique », in *Mokhtar as-Soussi, la mémoire récupérée, op. cit.*, p. 22. Il écrit aussi ailleurs que « j'évite sciemment de m'impliquer dans un domaine qui n'est pas le mien », *Les écrits d'Ilgh*, t. III, p. 212, cité par Ahmed Boukous, « Mohammed Mokhtar Soussi, figure emblématique de la différence », in *Parcours d'intellectuels maghrébins*, *op. cit.*, p. 126.

maintien, sa transmission et sa diffusion. En un mot, il est prédisposé à n'être qu'un homme de science (*rajulu 'ilm*). En fait, alors que ses collègues de Fès et de Salé et d'autres cités pensaient et se regroupaient pour fonder les bases de l'action politique directe et les futures formations politiques, as-Soussi, convaincu des limites de ses prédispositions, a choisi de lutter pour transformer la zaouïa de son père, située à Marrakech et précisément à Bab Doukkala, en une école dispensant un enseignement traditionnel. Qui l'a poussé à décider ainsi ? Et pourquoi a-t-il refusé de se transformer et de devenir un néo-*alem* en se contentant du statut d'un homme de science ?

a. Enfance et formation

Tout commence donc à Ilgh où le père d'as-Soussi[358] avait fondé, après avoir été initié par Sa'id el-Mma'dri (1797/1883), la Zaouïa ad-Derqawiyya en 1885. En fondant cette maison de repliement et d'accueil, le père procéda à l'implantation de cette voie mystique dans la région de Souss. Devenu chef de cette confrérie, il commença à recruter des disciples et, pour les initier, il composa des ouvrages en Tachelhit (variante locale de l'amazighe) et à encourager l'essaimage de nouvelles filières de cette confrérie dans l'ensemble du Sud marocain. Celle-ci ne tarda pas à imposer son rayonnement mystique et scientifique et se constitua en un pôle important et attractif. C'est donc à l'intérieur de cet univers marqué que naîtra et grandira Mokhtar as-Soussi.

Fidèle à l'itinéraire d'un enfant en milieu rural, il fréquenta au début l'école de la zaouïa dans sa petite localité villageoise en vue d'apprendre à lire et à écrire[359]. Il

[358] Il s'agit du Cheikh Sidi al-Hajj Ali ad-Derqawi (1850-1910) (voir supra). Lors de son parcours scientifique, il se sentit, à plusieurs reprises, attirer par la recherche d'un idéal mystique pour vider son cœur de « tout ce qui autre que Dieu ». C'est ainsi qu'il est épris pour la première fois, pendant son séjour à l'Université de Tafrawt el-Lmulud, de l'expérience mystique. Il passa beaucoup de son temps dans la coupole d'un saint local de nom de sidi Ya'zza. Et à Tankert, il assista, à côté de la perfection de ses connaissances en matière du droit et de jurisprudence, aux séances psalmiques des Naciriya, l'importante confrérie du Sud marocain. Il fallut alors attendre ses voyages dans le Nord marocain et la rencontre de son maître el-Ma'dri pour voir le Cheikh Ali exprimer publiquement son immersion totale dans une odeur de sainteté et œuvrer pour l'implantation de la voie Derqawa dans sa localité d'origine. Pour de plus amples informations sur le Cheikh et sa zaouia, voir Mostafa Zekri, *Le Cheikh sidi al Hajj 'Ali al Derqawi al-Ilghi : un saint marocain du XIX° siècle*, *op. cit.*, M. as-Soussi, *Al Ma'sul (Le mielleux)*, *op.cit.*, et du même auteur, *at-Tiryaq al-mudawi fi akhbar as-shaykh sidi al-Hajj Ali ad-Derqawi*, *op. cit*.

[359] Toutefois, il écrivit qu'avant de fréquenter l'école de la zaouïa, il avait été initié à la lecture et à l'écriture par sa mère qui était, pour l'ensemble des enfants du Cheikh, une maîtresse dans l'enseignement coranique, M. as-Soussi, *Ecrits d'Ilgh*, *op. cit.*, t. II, p. 210. Les femmes des saints ou leurs filles sont parfois instruites pour pouvoir encadrer et enseigner les femmes-disciples de la zaouïa.

apprit alors pour une première fois le Coran auprès du lettré Sidi Abdallah al-Ifeghlalni. Ensuite, il rejoignit l'école coranique de la localité El-Argoub à Ighir Mllulen où il poursuivit son instruction primaire auprès du lettré Sidi 'Isa des Idaw Gugwemar. Il partit de nouveau pour la localité d'Ifriyan dans le territoire des Achtuken où il continua son apprentissage du Coran auprès du lettré sidi Brahim Er-Rasmuki. Après un court séjour, il retourna au sein de la zaouïa de son père et assista aux cours d'Ahmed es-Suktani. Ce retour coïncida avec la mort du père. Tout au long de cette période, Mokhtar reconnaît avoir parcouru sept fois l'ensemble du Coran. A la suite de quoi, il put s'initier aux sciences religieuses. Ainsi, il suivit au sein même de la zaouïa les séances du lettré Sidi Lahcen Buluqt. Après une initiation aux œuvres maîtresses relatives à la grammaire, il partit à Ighashan pour suivre les cours du lettré Abdallah al-Ilghi. Ensuite, il rejoignit l'université rurale de Bounàman avant de partir pour Tankert afin d'approfondir ses connaissances scientifiques auprès du savant et poète Muhammad ben Tahir al-Ifrani.

Cette première phase de formation où Mokhtar commence à prendre conscience de ses compétences, est ponctuée par des incidents graves qui ont influencé le cours de sa vie. Ainsi, il assista dans un premier temps à l'éclatement de la famille et au partage du patrimoine légué par son père. Le partage creusa un fossé entre les différents foyers nés suite à la mort du père et surtout du fait qu'il était polygame. Mais le maître et fidèle disciple de la zaouïa, sidi Sa'id et-Tanani, intervint pour maintenir l'équilibre entre les membres de la famille sujette à des conflits. En même temps, il conseilla à Mokhtar d'aller s'installer à Boussebaâ, dans la région de Marrakech, en vue d'approfondir ses études. Il fut ainsi écarté de la responsabilité de diriger la zaouïa. Mais cette première quête de science ne signifie pas pour son auteur l'abandon du projet de conquête du pouvoir confrérique.

b. Entre science et mysticisme

La mort du père de Mokhtar Soussi a en effet engendré l'éclatement de la famille et la constitution de foyers rivaux et concurrents. Mokhtar est le fils aîné de sa mère. Il est ainsi désigné chef de leur propre famille. De ce fait, il commençait à réaliser l'importance d'être le fils d'un grand saint fondateur de zaouïa. Parti pour Boussebaâ après l'intervention de Said et-Tanani, il fut pris en charge par les nombreux disciples de la confrérie, éparpillés dans les contrées voisines. Tenté par l'expérience mystique, il associa son instruction scientifique à l'exercice des fonctions d'un responsable confrérique. Vêtu à la manière des Derqawa et imitant le comportement des saints fondateurs, il entama les tribulations qui le menèrent à

différents lieux balisant les itinéraires du père : Es Saouira[360], Marrakech, Nord marocain… Pendant ces tournées, il se comporta même avec ses compagnons avec les pratiques normatives d'un maître. A la suite de ce périple, il avait réuni une somme importante d'argent. Il noua également des relations et se dota d'un capital symbolique. A quoi s'ajoute un grand goût pour les belles-lettres. Des atouts, si on peut dire, suffisants pour faire du candidat un concurrent potentiel au sein de la zaouïa.

En revenant de cette première tournée réussie, Mokhtar apporta des cadeaux à tous les membres de la famille et de la zaouïa. Il offrit surtout un mulet à son frère aîné qui s'occupait des affaires temporelles de la zaouïa. Tout au long de ce séjour singulier, il fut influencé par la façon particulière avec laquelle les disciples le traitaient et commençait à avoir des ambitions confrériques. Il manifestait publiquement les signes liés à une volonté de compétition. Cette attitude inquiétait son demi-frère, al-Khalifa (le successeur du père). Ce denier, qui s'attachait à préserver son statut d'héritier, déclara ouvertement la guerre à Mokhtar. Et de nouveau, les disciples s'interposèrent et conseillèrent à celui-ci de mettre un terme à ses prétentions et d'admettre le fait accompli. L'échec de la conquête du pouvoir, étant définitif, le poussa à remettre en cause sa conduite. Après des allers et retours entre Tiznit et Ilgh, il partit pour Tmanar dans le territoire des Ihahan où il rencontra son maître Said et-Tanani. Ce dernier, attentif aux enjeux profonds des successions confrériques, lui conseilla d'abandonner l'habit mystique et de se consacrer à l'instruction scientifique. En revenant sur cette rencontre fondamentale, il écrivit que « les jours m'ont appris que ma destinée ne peut être que la quête de la science, je ne me suis jamais senti préparé à me consacrer à la voie mystique...Toutefois je ne nie pas que je suis toujours épris au niveau de la doctrine par le mysticisme »[361]. Ainsi, il refoula son ambition mystique et partit à la conquête du pouvoir scientifique.

c. Séjour à Marrakech et à Fès et la découverte du réformisme religieux

Ayant déjà appris dans son enfance la totalité du Coran et les premières connaissances dans les différentes branches des sciences religieuses et étant déçu de son passé confrérique, il débarqua à Marrakech en 1918. Il rejoignit l'Université traditionnelle de Ben Youssef (*al-Yusufiyya*)[362] pour assister aux cours des autorités scientifiques de la ville et perfectionner son savoir. Marrakesh était alors l'un des

[360] A Essaouira, il était, rapporte-t-il, totalement plongé dans l'univers mystique, *Ecrits d'Ilgh*, *op. cit.*, t. II, p. 221.
[361] M. as-Soussi, *A travers Jazula*, *op.cit.,* t. II, p. 223.
[362] Pour une description de cette université au début du siècle, voir Dale Eicklman, *Savoir et pouvoir au Maroc, op. cit.*.

grands pôles de la concentration scientifique à côté de Fès, Rabat et Tétouan et constituait, pour les étudiants du Sud marocain qui n'avaient pas assez de moyens pour fréquenter les autres universités, l'apogée de leur *rihla*[363] scolaire. Mais il faut définir cette grande *rihla* scolastique aux lieux de la concentration du savoir traditionnel dans les milieux urbains non pas comme un voyage accompli uniquement pour un apprentissage élémentaire des matières absentes dans les universités de cette région périphérique, mais comme une volonté de recevoir auprès des autorités « officielles » des licences (*ijazat*) permettant à ces étudiants de se positionner dans la hiérarchie des transmissions traditionnelles. Ce voyage, signe d'un affranchissement par rapport au terroir, permit à son auteur de pouvoir doter son parcours scientifique d'un signe officiel de reconnaissance et, partant, d'institution. Il pouvait alors rester sur place et enseigner dans la mosquée-université de Ben Youssef, occuper une charge administrative ou religieuse officielle ou bien, le cas échéant, revenir dans sa région natale et se contenter du contrat traditionnel de maître d'école coranique ou scientifique.

Mais le voyage de Mokhtar s'effectua à une époque d'effervescence culturelle correspondant à la période des grandes transformations structurelles perpétrées au Maroc après la pénétration française. « La colonisation, écrivait-il, parvient à nous enfoncer par ses hommes et ses chevaux, ses couleurs et sa pensée, ses ruses et sa politique, sa civilisation lumineuse... On était comme les hommes de la caverne le jour de leur retour à la vie. Tout a changé à leur regard... Le Maroc s'est brusquement transformé et devenu un autre Maroc. Un Maroc différent de celui d'hier »[364].

Face à cette présence de l'Autre, les élites traditionnelles, bouleversées par l'incapacité de leur société entraînée dans des ruptures radicales à résister et à gérer les changements, furent contraintes de réfléchir aux raisons du retard. C'est ainsi que les premiers savants, ayant déjà effectués des voyages en Orient musulman ou ayant eu accès à des productions culturelles émanant des penseurs réformistes musulmans, dispensaient en marge de leurs cours des leçons de cette nouvelle pensée. Arrivant à Marrakesh dans cette ambiance fiévreuse, il fréquenta les cours du salafiste Abu Shu'ayb ed-Dukkali. Avec lui, il découvrit le sens de « la sortie de la grotte » et se rendit compte du poids de la responsabilité que ce nouveau contexte imposait aux lettrés. Ses cours constituèrent, pour lui, une conversion et lui permirent d'acquérir une conscience des limites d'un savoir destiné uniquement à une transmission aveugle. En y assistant, il découvrit la signification profonde du

[363] La *Rihla* est le voyage entrepris pour acquérir le savoir et on appelle aussi les étudiants voyageurs dans le Sud marocain, *imsafriyen,* les voyageurs.
[364] M. as-Soussi, « préface », *al-Ma'sul, op. cit.*, t. I.

savoir acquis et réalisa avoir grandement négligé les différentes sciences religieuses dans sa première étape de formation[365].

Marrakech était alors pour lui le seuil d'un éveil inquiétant. Il y resta quatre ans avant de partir à la Qarawiyyin pour couronner son parcours scientifique. Fès, à cette époque, n'était pas seulement la capitale politique du Maroc, elle était aussi le creuset des idées nouvelles et le centre de réflexion sur le Maroc moderne. Les étudiants et les enseignants de la Qarawiyyin formèrent des cercles et des cellules pour faire circuler et diffuser les nouvelles idées de la Salafiya. L'élaboration d'un discours nouveau sur soi et son rapport à l'autre était la réplique du corps savant à la pénétration étrangère n'ayant, au début du siècle dernier, d'autres champs de pensée que la tradition religieuse, le retour aux fondements livresques et à la tradition des anciens (*salaf* d'où le terme du salafisme) constituait la réponse concordante.

C'est durant cette période de bouillonnement des idées que s'accéléra l'histoire vertigineuse de notre savant rural. Il constata dès les premiers jours que « les idées s'échangent, les cités de Fès, Rabat et Tétouan se sont transformées en centres de réflexion à l'aube du Maroc moderne. C'est ici qu'émerge l'idée nationale basée sur la religion et la morale parfaite. J'avais accompagné tous les penseurs... je suis enivré par cette idée, et le monde s'ouvrit devant moi avec ses journaux, sa géographie et ses livres modernes. Il s'ouvrit aussi sur les mouvements égyptiens, turcs, syriens, iraqiens, afghans, iraniens, tunisiens et le mouvement des Uléma-s algériens. Tous raisonnent comme les échos des cloches et éveillent les somnolents »[366].

C'est ainsi qu'il forgea son nouveau regard et prit des distances avec sa culture d'origine. L'expérience de Fès le transforma profondément. Il put acquérir un savoir nouveau lui permettant de distinguer le spirituel parfait des superstitions grossières et illusionnistes héritées de la pratique populaire de la religion. Il fut aussi converti à la cause patriotique et se prépara à servir sa religion, sa patrie et sa communauté globale qui n'était autre que celle des Arabes et de l'islam. Il est devenu ainsi un adepte du salafisme et du sentiment patriotique et un grand lecteur des écrits des écrivains modernes comme Mustapha el-Manfalouti et des essais des

[365]M. as-Soussi, *Ecrits d'Ilgh*, *op.cit,* t. II, p. 225. Mokhtar reconnaît pouvoir écrire quelques morceaux et des lettres en arrivant à Marrakech. Il a également écrit que les Universités rurales du Sud marocain dispensaient le même enseignement que celles des centres urbains ou plus même. En ce sens, la quête d'un savoir distingué est une quête de renommée, non d'acquisition.

[366] Cité par Ali Oumlil, « Mokhtar as-Soussi. Le pouvoir scientifique et le pouvoir politique », op-cit, p. 20.

penseurs réformistes comme M. Abdouh. Partant, il se rendit compte que ce qu'il avait appris dans son enfance à l'école coranique ne servait plus à grand chose[367].

L'émerveillement du jeune étudiant soussi ne tarda pas à se traduire en actes concrets. Ainsi, il participa avec acharnement à toutes les activités de la jeunesse estudiantine de la Qarawiyyin. Il présida l'Association culturelle *al-hamasa*, « l'enthousiasme », créée en marge de l'enseignement fourni par le doyen du salafisme marocain et parent du Sultan M. Ben Larbi al-'Alaoui[368]. Cette association, à caractère culturel, avait pour objectif d'initier les jeunes étudiants, gagnés à l'idée nationale, à discourir en langue arabe classique. Cette initiative s'inscrivait alors dans le cadre du nouveau regard porté sur les stratégies de lutte et de participation à l'opposition politique. Puis, il participa à la constitution d'une autre association clandestine à caractère politique et dont la présidence revint à celui qui deviendra le chef du nationalisme marocain, Allal al-Fassi. Mais était-il suffisamment préparé pour s'impliquer dans l'action politique et pourrait-t-il convertir son capital scientifique en capital politique ?

d. Entre science et politique ou le poids de l'habitus

Dans le contexte marocain, l'idée nationale est le prolongement politique de la renaissance culturelle que représente l'émergence de la pensée réformiste religieuse. Mokhtar a adhéré certes, depuis son séjour à Marrakech, à cette idée. Il en fut même l'un de ses défenseurs farouches. De ce fait, il fit partie du groupe qui a réussi à la transformer en cadre de référence de l'idée de nation. Mais, le processus de transformation implique une adhésion complète à l'action politique. Ainsi, il n'hésita pas dans un premier temps à en assumer toutes les conséquences pratiques. Des cellules informelles de Fès, il rejoignit Marrakech, après un cours séjour à Rabat où il rencontra de nouveau son maître, Abou Shu'ayb ed-Doukkali. A Marrakech, il s'appliqua à transformer le local de la zaouïa paternelle en une école libre dispensant un enseignement traditionnel et moderne en langue arabe. Il s'employa aussi à donner des conférences et des cours dans différentes mosquées et zaouïas afin de propager l'idée réformiste. Après de longues journées d'enseignement dispensé pour former les futurs dirigeants nationalistes, il passe à une activité pratique intense se concentrant essentiellement sur la fondation des associations politiques et sociales et l'organisation des campagnes pour la distribution des tracts visant la sensibilisation des populations sur des événements

[367] M. as-Soussi, *al-Ma'sul*, *op. cit.*, t. I, pp. 14-15.

[368] Cf. H-.A., Bannani, « Jawanib min shakhsiyat shaykhina Ibn L'arbi al-'Alawi (Quelques aspects de la personnalité de notre maître Ibn Larbi al-Alawi) », *al-Iman,* n°10, pp.8-18.

politiques (comme la campagne contre le dahir dit berbère) et, aussi, la direction des réunions secrètes[369].

A cette époque, on voit Mokhtar, à travers ses écrits et les témoignages de ses contemporains, plongé dans l'univers de la pratique politicienne. Il est entraîné dans son univers le plus visible. Cette période se présente alors comme la plus fructueuse et la plus engagée de notre lettré. Son engagement et son attachement profond à la réforme de la société ont inquiété les représentants de la Résidence générale et leurs collaborateurs locaux. En conséquence, l'administration décida en 1936 son bannissement de la ville et son assignation à résidence dans son village d'origine Ilgh. En y arrivant, il fut pris d'un sentiment confus : devenir étranger parmi ses propres maîtres et parents. Cet exil intérieur lui permit toutefois d'établir un bilan de son parcours : D'où son livre « *al-Ilghyyat* », les écrits d'Ilgh. L'exil présentait pour lui la phase des bilans et des interrogations profondes et radicales. La lecture de cet ouvrage fondamental – auquel on peut ajouter un autre récit de témoignage écrit pendant la période de rétention à Aghbalu n Kerdus au début des années cinquante et intitulé *mu'taqal as-Sahra* (le centre de détention du désert), et qui peuvent constituer des éléments pour écrire une biographie de l'auteur – nous invite à repenser la signification du politique chez ce lettré et sa position dans le champ social et politique à cette période cruciale du Maroc moderne.

La signification qu'il donne à son inscription dans le champ de l'action et de la construction nationaliste révèle un rapport inconfortable construit sur la pratique politicienne. Sa conception du politique qui entre dans le cadre d'une division sociale du travail intellectuel mérite une attention particulière. Pour Mokhtar, le travail politique n'est pas à la portée de tous. Il a, comme d'ailleurs la science, ses propres agents. Il ne peut être accompli que par des gens doués et prédisposés et que « Dieu ait dans sa miséricorde celui (il parle de lui-même) qui sait sa position et ses limites et ne cherche pas à les dépasser »[370]. Lui, qui n'est pas né pour être un chef politique[371], n'avait pas les compétences et l'ambition suffisantes pour concurrencer ce rôle aux autres personnes dévouées à cette responsabilité. C'est ainsi qu'il n'a jamais cherché à prouver ses talents et à justifier une participation à la construction du mouvement national politique. Au contraire, toute son œuvre est vue au regard d'une fonction enseignante. Mokhtar, malgré tout son effort pour l'organisation de la lutte nationaliste surtout à Marrakech, défend une position distanciée du lettré. Au cours même de son implication précoce, il reconnaîtra n'avoir aucune ambition partisane : « En vérité, je n'ai jamais, malgré mon adhésion précoce au parti de l'Istiqlal, joué le rôle d'un politicien discoureur.

[369] Sur cette période de Marrakech voir Sadki Ali Azayku, « Remarques à propos de Mokhtar as-Soussi », in *Mokhtar as-Soussi. La mémoire récupérée*, *op. cit.*, pp. 121-124.
[370] M. as-Soussi, *Mu'taqal as-Sahra (Centre de retention au désert)*, p. 16.
[371] M. as-Soussi, *Ecrits d'Ilgh*, *op. cit.*, t. I, p. 29.

Ce dernier agit dans la clandestinité, organise ses réunions dans l'ombre et oblige les gens à prêter serment avant d'adhérer aux partis politiques[372]. Je ne veux pas servir ma patrie comme un politicien dont l'évolution dépend toujours des circonstances temporelles ou intellectuelles. Il mesure tout, ses émotions, ses sensibilités, ses amitiés et ses différends par le jugement des politiciens, contracte ses amitiés et désigne ses ennemis sur la base de ses principes politiques. Je ne me retrouve pas dans cet habit et je ne suis pas préparé à le faire. Mais je suis par contre un homme de science pouvant exprimer ses principes, à haute voix et sans hésitation, dans tous les forums »[373].

Tout se passe comme si le fait d'accepter l'exercice de certaines tâches inhérentes à la pratique politicienne n'était qu'une manière de justifier la soumission à une certaine fonction imposée par la conjoncture de la mobilisation. La situation coloniale exigeait, même des hommes attachés à la science, une participation de plus en plus grande au fonctionnement et à l'organisation du champ politique. Il s'inscrivit donc dans cette action directe par un devoir dicté par la conjoncture du moment historique. Mais, c'était une exigence douloureuse. Elle le poussa même à se représenter dans des situations d'ambiguïté totale. Tout en contribuant à la fondation des cellules et des groupuscules clandestins, Mokhtar prétendit être fidèle à sa position statutaire, le statut d'un *alem* ordinaire. C'est ainsi qu'il décrivit en tout cas sa période de Marrakech : « J'étais avec eux dans une formation politique. S'ils continuaient, eux, à manifester un intérêt explicite pour la politique, quant à moi, je me contente de l'aspect scientifique de ma participation »[374].

En rejetant la fonction politique de la culture savante, Mokhtar adhère à la position du lettré rural. Il n'admet de ce fait que cette voie passive d'acquisition et de transmission de cette composante déterminante du maintien et de la régénérescence de la société. Dès lors, il structure toute son action autour de la fonction a-politique de la science. Et à l'intérieur de ce cadre, se distinguent deux stratégies capitales : l'enseignement et la recherche. Pour lui, une société ne peut être réformée uniquement par la voie d'une politisation de ses hommes de science. Elle doit réserver une place aux autres fonctions, en particulier la fonction de transmission. Et de ce fait, il place l'enseignement au rang du fondement essentiel de toute construction nationale. Le rôle d'un *alem* n'est pas de contribuer à la formation et à la structuration de l'action politique et, encore moins, de se retrancher dans une transmission aveugle des formes figées du savoir traditionnel, mais d'assumer la fonction de critique, d'éducateur et de représentant intègre de la morale religieuse. Celle-ci étant, selon lui, le fondement de la véritable idée

[372] L'auteur fait allusion ici aux pratiques du Parti Nationaliste dans les années trente, voir Robert Rézette, *Les Partis politiques marocains*, Paris, Armand Colin, 1955.
[373] M. as-Soussi, *Ecrits d'Ilgh, op. cit.*, t. III, p. 206.
[374] *Ibid.,* t.I, p.21.

nationale[375]. Il assigne alors au savant le rôle d'orienteur, de guide et de formateur, et non celui d'acteur et du meneur du jeu politique. C'est un rôle qui ne correspond ni à l'attitude passive des lettrés de Souss[376] qu'il a fréquentés, ni à la stratégie conquérante du politique de ses collègues citadins.

Quoique déçu de l'attitude des uns et des autres, il n'a pas l'intention d'abandonner ses maîtres et collègues ruraux. Après avoir souligné que leur repli dans des réduits scientifiques sans aucun rapport avec le monde extérieur incarne leur défaillance et leur déclassement, il les invite alors à interroger le savoir acquis, à le comprendre, à le questionner et à s'insurger contre la sclérose du repliement. Il les exhorte ainsi à épouser l'idée nouvelle du réformisme afin de ne plus rester crispés sur un passé sans vie, et de prendre le risque de changer et de transformer le champ culturel périphérique. Mais cette idée cache derrière elle le danger de s'impliquer politiquement. A partir de là, il insiste sur la place prépondérante de l'éducation et de l'enseignement dans la lutte nationale. En un mot, Mokhtar as-Soussi a essayé d'ajuster la pratique politique en tentant de la normaliser par la science religieuse et de libérer cette science des dérives de la pratique politique et des effets négatifs de tout repli sur soi.

Par ailleurs, son effort de recherche s'est concentré sur la région de Souss. Malgré le jugement négatif qu'il porte à l'égard de la position de ces lettrés de la « clôture », il entend prouver que, dans cette contrée lointaine du Maroc, des gens, avec leurs moyens modestes et avec le concours des institutions traditionnelles, ont contribué au génie marocain en matière de sciences religieuses. Ce fut son ultime objectif, écrit-il en conclusion de son important ouvrage sur les familles

---

[375] Il écrit dans, *Ilghyat, op.cit.,* t.I, p.41 que le bien de la nation réside dans l'enseignement.

[376] Mokhtar livre un constat inquiétant sur les lettrés ruraux de Souss à travers le cas de son maître et parent sidi Mahfoud al-Adouzi. Ce dernier est doté sans aucun doute d'un capital culturel important. Il a acquis de larges connaissances scientifiques dans tous les champs du savoir religieux. Mais, vue sa situation dans une région périphérique, il n'est pas prédisposé à faire valoir et bénéficier de son savoir. Il est, écrit-il dans *al-Ma'sul*, t.5, pp. 330-331, « comme la majorité des savants de cette contrée, loin d'être au courant de la situation du monde. Il ne sait pas ce qui se passe ni en Orient, ni en Occident. Et de ce fait, il ne peut pas avoir d'opinion sur ce qu'il faut emprunter à une civilisation ou ce qu'il faut rejeter ». L'usage parfait du savoir ne se forge pas uniquement par l'acquisition aveugle des matières transmises mais par une confrontation et des échanges élargis des idées et l'ouverture vers l'autre proche ou lointain. En prenant conscience de ce facteur, il constate que si les clercs ruraux vivaient dans le même climat que ceux de Fès on assisterait à une ébullition intellectuelle. Malheureusement, ces derniers, à l'image des clercs qu'il a rencontrés au cours de son double exil à Ilgh, n'arrivent pas encore à dépasser le seuil des discussions stériles sur la forme ovulaire du globe. C'est ainsi qu'il les invite à s'ouvrir et à rejoindre la nouvelle idée réformiste sans pour autant les entraîner dans le moule du politique. Il veut simplement les sensibiliser afin qu'ils assurent pleinement leur fonction réelle et historique dans la société.

scientifiques et religieuses du Souss, *al-Ma'asul*[377]. En effet, l'enjeu de ce travail était de démontrer que cette région constituait avant l'avènement du Protectorat l'un des principaux foyers de préservation et de diffusion de la culture savante. La mise en exergue de cette spécificité locale, rapportée au contexte de la lutte nationaliste où cette culture revêt le statut du langage légitime commun de la *nation*, explique sa volonté d'inscrire cette région dans le langage de l'unité. Il a voulu ainsi soutenir l'idée selon laquelle l'unité d'une nation, que caractérise la diversité des origines ethniques de sa population, est fondée sur son homogénéité religieuse.

Mais, au sein de l'espace de la culture traditionnelle, Soussi n'arrivait pas à s'affirmer. Il ne put pas se mettre au même diapason que les lettrés urbains, ayant un autre rapport au langage légitime. Ces derniers, qui se reconnaissent dans la langue et dans les stratégies du pouvoir, entamaient le processus de conversion de leur capital scientifique pour devenir des néo-*alem*s. As-Soussi, lui, n'étant pas formé que pour occuper les fonctions d'un homme de science, demeure ainsi fidèle à sa position d'origine. Et pour servir son pays dominé par le colonisateur, il ne prit de la science que sa substance formelle. C'est ainsi qu'il s'attacha, durant toute sa carrière, à deux principes : le rejet de la politique et l'affirmation de l'importance de la science. Cette attitude, propre à la position traditionnelle du savant dans le champ social et politique rural, trouve ses racines dans les dispositions inscrites dans le corps de ces lettrés, érudits certes mais cependant marginaux. Dominés par l'institution sociale et politique, ils restent souvent indifférents au jeu politique. Mokhtar est ainsi dominé par ses origines rurales et par sa formation de lettré au sein d'une zaouïa.

Pour expliquer l'ambiguïté de son comportement, certains chercheurs, soulignent le rôle déterminant de son éducation mystique de base. Dès son plus jeune âge, il a adopté ce type de conduite fondée sur la retraite et la discrétion. En l'associant à sa conception du patriotisme inspirée de la confession religieuse, le rejet du politique n'est que la reproduction de cette conduite dans le champ de l'action politique. Mokhtar ne peut donc être qu'un nationaliste mystique[378]. Il n'avait pas l'intention de fonder sa notoriété à travers l'exaltation d'un passé militant, son inscription était ainsi conçue comme une obligation émanant de sa conviction mystico-religieuse. Pour d'autres, Mokhtar ne peut pas réussir le passage au politique et demeure ce « lettré rustique de la grammaire ». Cette idée, émanant d'un chef nationaliste, résume le regard négatif et disqualifiant porté, à cette période précise de l'histoire, sur les savants ruraux. Mais, toutes ses hypothèses, même si elles

[377] M. as-Soussi, *al-Ma'sul, op.cit., t.* 20, p. 284.

[378] Sadki Ali Azayku, « Remarques à propos de Mokhtar as-Soussi », *op. cit.*, p. 115, Abd el-Ghani Abul'azm, « Mokhtar as-Soussi entre la religion et la politique », in, *Mokhtar as-Soussi. La mémoire récupérée*, *op. cit.*, p. 140.

apportent des éléments de réponse pour la compréhension de ce comportement singulier, ne peuvent pas expliquer seules l'attitude de Mokhtar. Pour d'autres, la nomination du Mokhtar au Ministère des *Habous* et comme ministre du trône (après l'Indépendance jusqu'à sa mort en 1962) constitua un couronnement politique. Mais, cette hypothèse ne peut en aucun cas soutenir l'idée d'une réussite dans le champ politique. La nomination, dans le contexte marocain, ne sanctionne pas toujours un parcours politique ; elle participe parfois d'une faveur. En outre, ce rite d'institution l'assigne formellement à sa position statutaire. Le titre du *ministre de la couronne (wazir at-taj)* n'est qu'un couronnement sans fonction précise, un prestige sans rôle prépondérant.

En résumé, la trajectoire singulière de cet intellectuel relève des limites assignées au lettré dans la société rurale et de sa position dans la stratification du champ culturel traditionnel. Extérieur, étranger et neutre, il n'occupe pas une position dominante lui permettant de faire l'usage de son savoir. Il est ainsi difficile de comprendre l'attitude d'as-Soussi sans la replacer dans ce cadre. Dans l'ensemble de ses contradictions, c'est la relation originelle entre ce savant et son objet de savoir qui s'affirme. N'étant pas préparé à le manipuler pour agir dans le champ politique et se transformer en néo-*alem*, il ne pourra pas être cet héritier prédisposé à l'héritage. Contrairement à ses collègues urbains qui sont bien placés pour convertir leur capital scientifique en capital politique, as-Soussi s'est retiré du champ politique en renouant avec l'enseignement dans le but de perpétuer la culture qui l'a tant nourri et rendu insolite dans sa propre société.

Allal al-Fassi et les possibilités de conversion du capital culturel

Quiconque se penchera objectivement sur la trajectoire de Allal al-Fassi se rendra compte des limites de son action, de sa participation négociée au combat effectif mené pour l'Indépendance et des ambiguïtés de son attitude[379]. Certes, il n'avait ni le charisme des figures emblématiques du maraboutisme marocain, ni l'assiduité savante de Mokhtar as-Soussi. Il n'avait pas on plus les compétences pratiques dans le domaine de l'action politique et de son corollaire journalistique d'un Mohammed Ben el-Hassan al-Ouazzani. Il n'avait pas non plus l'engagement accompli, politique et guerrier, de Mohamed Ben Abdelkrim al-Khatabi, héros de la guerre du Rif. Mais, pourtant, al-Fassi a réussi à s'imposer comme une figure

[379] Allal a oscillé entre les engagements d'un orateur écouté (cours de soir à la Qarawiyyin et ses divers prêches pour inciter les populations à manifester) et des retraits significatifs : départ en Suisse et en France après avoir été informé à son retour de la zone califale (zone du Nord sous la protection espagnole) de sa possible arrestation aux frontières de la zone sultanienne (zone du Protectorat français). Il a également choisi, après son retour de l'exil au Gabon, de résider à Tanger pour ne plus être inquiété par les harcèlements policiers avant de partir au Caire et restreindre son action au jeu diplomatique et à la propagande radiophonique.

emblématique du Mouvement national et devenir principal artisan de l'imprégnation religieuse de son discours.

Il est vrai qu'al-Fassi a contribué à la structuration de ce mouvement et à l'élaboration de sa doctrine politique et de sa conception de l'identité culturelle de la nation. Il a été en effet parmi les premiers initiateurs et fondateurs des sociétés politiques secrètes depuis son jeune âge à la Qarawiyyin, à l'origine des premiers noyaux de la diffusion de l'idée religieuse réformiste et son pendant le sentiment national. Il a aussi participé aux premières manifestations politico-religieuses, organisées dans les principaux foyers urbains de la culture savante, suite à la promulgation d'un décret, en 1930, légalisant la coutume privée. Il a également donné des cours du soir à la Qarawiyyin sur la biographie initiatique de Mahomet[380], action considérée à l'époque comme une manière d'énoncer ses idées politiques et d'encadrer les jeunes étudiants et les autres catégories socioprofessionnelles de la société urbaine de Fès. Ajoutons aussi qu'il avait fait l'objet de diverses interpellations par les services de l'ordre de la Résidence, de plusieurs emprisonnements et d'un exil au Gabon (1938-1946). Mais tous ces signes ne constituaient pas des atouts suffisants pour occuper le rôle de guide ou de *za'im*. Alors comment peut-on comprendre dans le contexte social du Maroc cette extraordinaire ascension et comment peut-on expliquer sa réussite au point de marquer toute une tendance du mouvement nationaliste ?

Il est en effet difficile de comprendre la réussite politique de ce *alem* sans situer sa trajectoire dans le contexte précis de la société urbaine dans laquelle elle est inscrite. Elle est indissociable du rôle socio-politique d'importance qu'occupe le *alem* dans la structure et le fonctionnement de cette cité. Ayant joui des rapports de proximité avec le pouvoir central et d'une place primordiale dans la solidarité fonctionnelle de la société urbaine, le champ culturel de Fès dote ses agents de propriétés déterminantes. Il les pourvoie de capacités à agir dans le champ social et politique. Ils sont, pour ainsi dire, prédisposés à se transformer et à parvenir à s'approprier ce nouveau rôle qu'impose le contexte colonial, celui de néo-*alem*. Quelle place al-Fassi occupe dans ce champ et par quels moyens a-t-il pu réussir à devenir le *za'im* du nationalisme et son porte-parole ?

Pour comprendre la réussite politique d'al-Fassi, il importe donc de mettre en exergue l'ensemble de ses compétences sociales, le volume de son capital culturel et la particularité de la situation dans laquelle il a mobilisé ses propriétés pour s'investir dans le champ d'action nationaliste. Pour ce faire, je vais présenter, en premier lieu, l'histoire de sa famille pour voir comment elle a investi le champ

[380] A propos de ces cours, voir son livre, *al-Harakat al-istiqlaliya bi al-Maghrib al-'arabi (Les Mouvements indépendantistes dans le Maghreb arabe)*, Rabat, ar-Risala, 1993, p. 177 (première édition, Le Caire, 1948).

culturel urbain et, en deuxième lieu, examiner la trajectoire d'al-Fassi en relation avec le contexte dans lequel il s'est imposé et, partant, a changé les lois du jeu politique en sa faveur.

a. L'histoire d'une dynastie scientifique et mystique

Allal al-Fassi appartient à une famille d'émigrants andalous du nom d'al-Fassi banu al-Jadd al-Fahri[381]. Celle-ci est « une des plus nobles et des plus influentes familles de Fès, qui a fourni au Maroc, depuis le XVI[e] siècle, un grand nombre de lettrés, de magistrats et d'hommes politiques »[382]. Les biographes de cette famille, parmi lesquels on trouve ses propres membres, offrent des informations précieuses sur son accès au champ de la culture savante et de la sainteté et, par-delà l'ancrage spirituel et culturel, à la bureaucratie makhzénienne. Une de ces biographies fut composée, à en croire ses éditeurs en 1927, par le Sultan alaouite Moulay Slimane (1892-1822) pour rendre un hommage particulier à son maître Mohammed ben Abdessalam al-Fassi[383].

La famille avait émigré de Malaga, sa dernière demeure, en 1475-76 (880 de l'Hégire) pour s'établir à Fès, précisément dans le quartier al-Charatin (actuel Chrabiliyin) sur la rive de la Qarawiyyin[384]. Cette famille de « notables savants »[385] revendique une descendance Koreichite (Koreich étant la tribu du Prophète Mahomet). Elle avait, professe-t-elle, pour ancêtre Fihr Beni Malk, point de rencontre de toutes les branches koreichites parmi lesquelles se trouve la famille du Prophète, les Banu Hachem. Elle fait donc partie de cet ensemble de familles

---

[381] Il n'est pas dans l'intention de discuter la véracité des professions généalogiques, mais d'exposer les éléments hagiographiques comme elles ont été produits et transmis et parfois socialement et personnlllement intériorisés participant de ce fait dans la constitution des habitus.

[382] Levi-Provençal, *Historiens des Chorfa*, *op.cit.,* p. 241.

[383] Moulay Slimane al-'Alaoui, *Kitab 'inayat ul al-majd bi dikr al al-Fassi ibn al-Jadd,* Fès, Imprimerie Nouvelle, édition lithographique, 1927, établie par Mohammed al-'Abid ben Abdallah al-Fassi. Un historien marocain, el-Filali, a mis des doutes, dans un ouvrage édité en 1969, *L'Histoire falsifiée : at-Tarikh al-muftara 'alayhi*, sur la validité historique de ce document. Selon lui, il s'agit d'une stratégie de la famille afin de garder sa position de proximité avec le pouvoir central.

[384] Abou 'Abdallah ben Larbi al-Fassi, propre fils de la famille et son biographe, écrit dans *Mir'at al-mahasin* : « Ceux des banu El jadd qui composaient la famille d'Abou lhadjaj Yousouf ben 'Abderrahman, grand père de notre personnage (il s'agit d'Abu lmahasin), abandonnèrent Malaga en raison des troubles qui la désolaient ; ils arrivèrent à Fès aux alentours de l'année 880 (J-C. 1475) et s'y établirent. », cité par El Qadiri dans « *Nashr al-matani* », *Archives marocaines*, t. 21, 1913, p. 196. Levi-Provençal rapporte aussi la même date, *Les historiens des Chorfa, op. cit.*, p. 241.

[385] Moulay Slimane, *Kitab al-majd* , *op.cit.*, p. 4.

de *mrabtin* ou nobles d'origine arabe non chérifienne[386]. La confession d'une origine arabe, tendance partagée des grandes dynasties scientifiques et mystiques, trouve toute sa signification dans le cadre des implications politiques de la généalogie dans l'hitsoire du Maroc.

Des deux ancêtres établis au Maroc après la *reconquista*, Abou Zayd Abderrahmane et Abou el-'Abbas Ahmed, un seul avait une descendance. Il s'agit d'Abderrahmane. Cette histoire qui souffre d'un goût pour la légende fondatrice accorde à la famille le statut d'avoir un seul aïeul sur le territoire marocain. Cet ancêtre, fondateur de lignée, mourut au cours d'une épidémie, peu de temps après avoir donné naissance à Yusuf. Celui-ci vivait dans des conditions difficiles à Fès. C'est ainsi qu'il décida d'aller à Ksar el-Kébir et s'y installer. Ksar el-Kébir était une ville économiquement prospère. Située sur la rive de la rivière d'el-Makhazin, elle abritait un marché fréquenté à la fois par des musulmans, des juifs et des chrétiens. En premier lieu, le déplacement a conféré à la famille le nom patronymique d'al-Fassi. En deuxième lieu, il lui a permis d'accumuler un capital matériel important et d'intégrer l'élite locale.

A cette époque, la famille ne s'intéressait pas encore à la science. Yusuf était un simple négociant. Mais dans le Maroc du XVI[e] siècle, la notoriété se range du côté de la science et de la sainteté. Si Yusuf mourut avant de pouvoir renouer avec l'histoire de la famille, Abu Lmahasin (1530/1- 1604)[387], quant à lui, s'est distingué par sa quête vers le pouvoir scientifique et mystique. Ainsi, cette figure domine l'histoire familiale. Berque le présente comme un « vigoureux moteur de l'histoire, fondateur de la zaouïa des Fassiyin, et père d'une lignée qui devait plus qu'une autre contribuer à fixer le destin culturel de (Fès) »[388]. Abu Lmahasin n'est pas uniquement le véritable fondateur de la lignée mais il est également à la base de son retour triomphal à Fès et de son implication dans la vie sociale et spirituelle.

Le parcours de la quête et, partant, de la conquête s'entama, comme une histoire d'amour et de nostalgie, à Ksar el-Kébir. Abu Lmahasin réussit d'abord, après avoir exercé le négoce, à se faire une place parmi l'élite commerciale. Il devint ainsi un notable. Puis, il manifesta un intérêt particulier pour la culture savante. En même temps, il fut tenté par la mystique. C'est pourquoi il abandonna la vie routinière du négoce. Dans sa recherche mystique, il rencontra un des grands

386 J. Berque, *Maghreb. Histoire et société*, *op. cit.*, p. 37.

387 Sur Abu Lmahasin, Moulay Slimane, *Kitab al-majd*, *op. cit.*, pp. 16-22, Levi-Provençal, *Les Historiens des Chorfa*, *op. cit.*, pp. 240-047. Dans ce dernier livre, l'auteur donne une liste des manuscrits hagiographiques consacrés à Yusuf, *Mirat al-mahasin* de Mohammed el-'Arabi al-Fassi, *Mumti' al-asma* de el-Mahdi al-Fassi, et du même auteur, *el-Jawahir es-safia min el-mahasin el-yusufia*, el-Oufrani*, Safwat man intashar*, el-Qadiri, *Nashr el-matani* , et el-Kettani, *salwat al-anfas.*

388 J. Berque*, Uléma-s, insurgés et fondateurs du Maghreb*, *op. cit.*, p. 137.

ermites de ce siècle, du nom d'el-Majdoub (m. 1569)[389], et reçut de lui les éléments nécessaires à une initiation parfaite. Après la mort de son maître, l'autorité d'Abu Lmahasin commença, selon le Sultan Slimane, à se répandre tandis que l'on sollicitait déjà son aide[390].

La sainteté, qui se renouvelle parfois en fonction de réussites individuelles, est surtout inextricablement dépendante d'une chaîne de transmission. Elle est une propriété héritée et transmissible. Abu Lmahasin préféra ainsi être l'héritier de l'héritage de son maître el-Majdhoub. Dans ce jeu qu'est la rivalité mystique, l'enjeu est, d'une part, la position ou le pôle du maître initiateur et, d'autre part, la manière avec laquelle on a reçu de lui l'ordre ou le testament. Abu Lmahasin, par sa disposition et sa volonté, refusa de le recevoir par la voie d'un saint de la périphérie, en l'occurrence le marabout de la bourgade de Tamesluht Sidi Abdallah Amghar. Il attendit de communier directement avec son maître défunt el-Majdoub. Il ne voulait pas, à en croire toujours le Sultan Slimane, d'intercesseur[391]. C'est en ces termes que l'auteur de *Nashr el-mathani* relate l'histoire particulière de son immersion directe dans la voie mystique : « Aboul-Mahasin n'a pas vu les derniers moments d'Al Majdoub. Atteint de la maladie qui devait l'emporter, le chaikh avait réuni ses disciples et, après leur avoir fait ses recommandations, les avait renvoyés dans leurs familles pour célébrer les jours de fête au milieu de leurs enfants ; il mourut sur ces entrefaites pendant la nuit qui précède la fête des sacrifices. Le lendemain, de bonne heure, notre personnage passait par Bab Al wadi, une des portes d'Al Qsar, quand il rencontra un saint illuminé : « où est ton chaikh ? » lui demanda celui-ci. « Dans son pays ». « Il est mort, car il n'était pas avec nous hier sur la montagne d'Arafa ; il n'omettait jamais de le faire chaque année. Ses pouvoirs surnaturels ont été transmis à *sayyidi* 'Abdallah ben Houssain à Tameslouht ». Le chaikh Abou Lmahasin dit alors : « Pour nous, notre salaire nous viendra de Dieu ! ». « Non, répondit le saint, car cela te reviendra ». Abd Allah ben Houssain fit demander au chaikh Aboul-Mahasin de venir en sa présence : « Je détiens les secrets de ton maître ». Mais, le Chaikh refusa d'accéder à son désir en disant : « Une grâce pourrait surgir en moi, dont on dirait peut-être qu'elle émane de Abdallah ben Houssain. S'il doit m'arriver quelque bien il m'arrivera, si Dieu le veut »[392].

Cette histoire relatant l'appropriation de la baraka décrit, en même temps, la croisée des chemins de deux tendances maraboutiques au Maroc : le maraboutisme

[389] el-Qadiri le présente comme étant « la source des vertus de la famille », « *Nashr al-matani* », *op. cit.*, p. 196.
[390] Moulay Slimane, *Kitab al-majd*, *op. cit.*, p. 20.
[391] *Ibid.*, p. 19.
[392] El-Qadiri, « *Nashr El-mathani* », *op.cit.*, p. 201. Une histoire similaire se trouve à la page 19 de *kitab al-majd.*

rural et son homologue urbain. Le marabout de Tamesluht, qui ne reviendra jamais disputer le champ de la sainteté dans le milieu urbain, s'occupa des confédérations et des affaires rurales, tandis qu'Abu Lmahasin investissait le champ culturel et mystique à Fès, qui deviendra au bout de quelques années la capitale scientifique et politique de l'Empire chérifien. En refusant ainsi de se plier à l'appel de la périphérie, il alla, accompagné de ses parents et enfants, édifier son temple à la proximité du pouvoir. Mais, pour ce faire, il fallait déjà établir les rôles sociaux du saint populaire au sein de sa propre localité.

En effet, la sainteté a toujours besoin d'un ancrage local. Ainsi, il prit part, en mobilisant la croyance des foules, à la guerre des trois Rois en 1578[393]. Cette association à la victoire des Saadiens combla d'estime la famille et élargit son pouvoir spirituel. Du coup, le saint n'eut plus soin que de répandre l'enseignement et sa voie. Selon le même document, c'est à partir de ce moment que son cœur commença à battre pour Fès[394]. Il s'y installa en 1580. L'accueil semble avoir été chaleureux. « Nous lui avons tout garanti de cette ville, même le sel qui entre dans sa pâte », rapporte Berque d'un contemporain du saint[395]. La synthèse urbaine, remarque J. Berque à propos de Fès, se fait d'un agrégat d'origines diverses, elle n'exluait personne[396]. Il fonda alors ce qui allait devenir la puissante zaouïa urbaine des Fassiyin. Il apporta ainsi au lignage urbain naissant le signe de distinction sociale que confère la zaouïa. En un mot, il édifia pour ses héritiers un lieu de ralliement et un centre d'essaimage. Il y mourut en 1604 et fut enterré au cimetière de Bab Ftouh.

Une fois mise dans la voie de la notoriété, la lignée ne fait que prolonger la renommée de l'ancêtre éponyme. Ce fut le cas du descendant Abd el-Kadir. Celui-ci, qui « sert de lien entre les descendants et les ancêtres »[397], naquit à el-Ksar en 1598/9. Il y étudia auprès de son père et des érudits locaux. Il alla ensuite à Fès en 1616 pour élargir ses connaissances dans le domaine des sciences « apparentes et cachées ». Il rencontra également beaucoup de mystiques, parents et maîtres : Abou Lmahasin, el-Majdoub, Abd Rahman ben Mohammed al-Fassi et Ma'n el-Andalousi[398]. Il reçut d'eux la méthode et les secrets du langage mystique. Comme

[393] Pour sa contribution à cette guerre voir, en-Naciri es-Saloui, *al-Istiqsa fi akhbar al-Maghrib al-aqsa*, *op.cit.,* t. III, p. 38, et el-Oufrani, *Nuzhat el-hadi bi axbar muluk al-qarn al-hadi*, *op.cit.,* p. 63, et à propos de cette guerre voir, L. Valensi, *Fables de la mémoire : la glorieuse guerre des trois rois,* Paris, Ed. Seuil, 1992.

[394] Moulay Sliman, *Kitab al-majd*, *op. cit.*, p. 22

[395] J. Berque, *Uléma-s, insurgés et fondateurs du Maghreb*, *op. cit.*, p. 138.

[396] Berque, *Maghreb, Histoire et société*, *op. cit.*, p. 36.

[397] el-Qadiri, « *Nashr al-mathani* », *op. cit.*, p. 311.

[398] Pour de plus amples informations sur ses maîtres voir, *kitab al-majd*, *op. cit.*, pp. 37-38, et « *Nashr al-mathani »*, *op. cit.*, pp. 315-316.

toute destinée mystique, les hasards des rencontres commandent ses choix. Ainsi, en voulant rejoindre sa ville natale après ses études, le destin en décida autrement : « Ayant été dévalisé en route par des brigands, il décida de se fixer définitivement à Fès et ne tarda pas, en prenant la direction de la zaouïa familiale, à devenir le chef de la confrérie chadilite dans la capitale du Nord »[399].

À Fès, sa conduite donnait l'image d'un savant et d'un saint exemplaire. Ne s'occupant, comme le dit l'auteur de *Nashr al-mathani*, « que (de) ce qu'il devait faire ; il n'avait de temps que pour s'entretenir des choses de science, ou pour donner de bons conseils »[400]. De même, il se garda de fréquenter les milieux du pouvoir. Il n'hésita pas à refuser le don du Sultan alaouite triomphant Er-Rachid après son entrée à Fès. « Dites-lui qu'il se préoccupe d'un autre que de moi ; celui qui m'a donné ce qu'il me faut depuis que j'étais au berceau jusqu'à ce que ma barbe fût devenue blanche, me viendra encore en aide », dit-il dans un langage de « semonce » aux émissaires du Sultan[401]. Il vivait des revenus de son travail de copiste[402]. La proximité du pouvoir fait, selon Berque, « perdre aux intellectuels tout ou partie de leurs prestiges »[403]. C'est donc cette voie qu'il a choisie. Ses biographes ne retiennent d'ailleurs des événements pressants de sa vie qu'actions de semonces[404]. Il consacra son existence à la diffusion du savoir et au cumul des traits fondateurs de la sainteté. Citons encore un autre passage de *Nashr al-mathani* : « Il est courant de dire et je l'ai entendu raconter par quelqu'un qui l'avait recueilli de la bouche de mon chaikh, l'homme le plus précis de son temps, sayyidi Al Kabir ben Mouhammad as-Sarghini, que Dieu lui fasse miséricorde, que, sans trois personnes, la science aurait disparu du Maghrib au onzième siècle, à cause des troubles qui se sont produits à cette époque. Ce sont : sayyidi Mouhammed ben

[399] Levi-Provençal, *op. cit.*, p. 265.
[400] *Ibid.*, p. 320.
[401] *Ibid.*, p. 320.
[402] Moulay Slimane, *Kitab al-majd*, *op. cit.*, p. 38, el-Qadiri, « *Nashr al-mathani* », *op. cit.*, p. 320 et J. Berque, *Uléma-s, insurgés et fondateurs du Maghreb*, *op. cit.*, p. 149.
[403] J. Berque, *Uléma-s, insurgés et fondateurs du Maghreb*, *op. cit.*, p. 141. Si Abd el-Kadir a choisi de se maintenir en dehors des influences désavantageuses du pouvoir, ses parents demandent déjà une proximité, une approche du Sultan. L'occupation de la ville par er-Rachid a été facilitée par un parent d'el-Kadir. Il s'agit d'el-'Arif al-Fassi. Voir J. Berque, *Uléma-s, insurgés et fondateurs du Maghreb*, *op. cit.*, p. 148.
[404] Berque indique dans son étude sur le cheikh qu'il aurait même menacé le monarque er-Rachid de l'au-delà, et qu'il fit de même avec son successeur Isma'il. Mais cela ne l'empêche pas d'exécuter l'ordre de ce dernier et de procéder à la cérémonie rituelle de la prière de l'*istisqa*. cf. *Uléma-s, insurgés et fondateurs du Maghreb*, *op. cit.*, pp. 149-150. il fit également partie des autorités scientifiques qui présidèrent à la rédaction du texte d'allégeance à ce monarque, cf. en-Naciri, *Kitab al-istiqsa fi akhbar al-Maghrib al-aqsa*, *op. cit.*, t. IV, p. 21.

Nâçir, dans le Draa ; sayyidi Mouhammed ben Abou Bakr à Dila, sayyidi 'abd Al Qadir Al Fassi à Fès »[405].

Cette répartition géographique du maintien de la culture savante assigna à Abd el-Kadir la qualité d'ancêtre fondateur d'un lignage scientifique. Il est en un sens le point de rencontre de chaînes de transmission. Point de liaison entre les anciens et les futurs Ulémas de la ville, il est l'ancêtre de l'Ecole de Fès. Il était, à en croire évidemment la simplicité du récit hagiographique, à l'origine du maintien de sa transmission**,** devenue depuis importante. De plus, il étonnait par l'étendue de son savoir et par sa capacité de persuasion. Il devint, en un mot, la seule autorité reconnue et sollicitée : « Tous, rapporte Berque, affluèrent vers lui ou se rallièrent à son avis, en l'absence de contradicteurs, car il ne restait plus que ses disciples, et il n'y avait nul moyen de modifier ses conclusions. On prit ses avis. Son opinion, en matière religieuse, ne trouvait pas de contestant »[406]. De pareils éloges ne peuvent que consolider la grandeur de la famille dans la cité. Elles la dotent d'un capital symbolique important qu'elle va entretenir des siècles durant.

Après avoir grimpé tous les échelons de la « vie religieuse » de l'époque, Abd el-Kadir s'étint à Fès en 1680. Il fut enterré dans son oratoire qui n'est rien d'autre que la zaouïa fondée par Abu Lmahasin et qu'il avait hérité de son oncle el-'Arif al-Fassi. Ainsi, l'édifice, bâti et sanctifié par la présence de la dépouille de ce patron, servira à localiser le divin et à enraciner la famille dans le champ culturel de la ville. En outre, elle continua à offrir, l'héridité de la science devenant une norme, au pouvoir une pléiade de savants, de juristes et de saints. Elle occupe ainsi une position priviligiée. Partant, elle s'est installée durablement dans l'histoire de la cité et impliquée dans sa structure et dans son fonctionnement interne. En ce sens, Abd el-Kadir constitue le véritable ancêtre de la lignée dans la ville de Fès. En permettant, après son éphémère émigration à Ksar el-Kébir, l'inscription de celle-ci dans le processus de la formation de la cité comme lignage symboliquemet dominant, il l'a placé dans une position centrale à une époque où « le Maghreb, accédant aux temps modernes, inscrit de plus en plus ses approches religieuses dans la division du travail social »[407]. Comme le rapporte à juste titre J. Berque : « la famille aura-t-elle traversée, dans l'espace d'un siècle, tous les stades de développement d'une histoire naturelle et sociale. Ayant débuté sous les auspices d'un illuminé, brillé dans la guerre sainte et le débat politique, exercé un patronat communal, elle continua par l'encyclopédisme, puis par l'esthétisme, avant que d'autres évolutions ne lui fissent jouer à nouveau un rôle plus engagé, dont témoigne l'histoire la plus récente du pays »[408]. Berque fait allusion, par cette

[405] el-Qadiri, « *Nashr el-mathani* », *op. cit.*, p. 319.
[406] Cité par J. Berque, *Uléma-s, insurgés et fondateurs du Maghreb*, *op. cit.*, p. 140.
[407] *Ibid.,* p. 147.
[408] *Ibid.*, p. 142.

dernière phrase, à la réussite de la famille dans l'entreprise nationaliste, en la personne de Allal al-Fassi. Quand et comment celui-ci a-t-il réussi à lui faire jouer ce nouveau rôle plus engagé ?

b. Parcours initiatique

L'enfance d'Allal al-Fassi recoupe dans ses détails la conduite régulière des hommes de science et de sainteté du Moyen-Âge nord-africain. Né à Fès en janvier 1910, deux ans avant l'établissement du Protectorat français, d'un père jurisconsulte et conservateur de la Qarawiyyin[409] et d'une mère appartenant à un lignage noble de chérifs[410], il a consacré sa première enfance à l'apprentissage du Coran et à l'acquisition des sciences philologiques arabes et religieuses. Enfant, il a donc baigné dans un milieu de culture traditionnelle et de noblesse. Fils d'un *alem* et descendant d'une lignée d'importance dans la vie sociale et spirituelle de la ville, il est destiné à perpétuer la tradition familiale. Doué comme tous les hértitiers des lignages dominants, il commençait à fréquenter le *msid* dès sa prime enfance. Ses gestes manifestaient évidemment des signes d'élection et un intérêt pour le savoir. A en croire son biographe ou plutôt hagiographe al-Alami, sa conduite dans le msid étonnait déjà son maître et ses petits collègues. Un jour, il se réveilla très tôt et demanda à sa *Khadma* – bonne (à tout faire) généralement d'origine rurale –, de l'accompagner au *msid*. Arrivant avant l'heure d'ouverture habituelle, il attendit, avec sa *khadma*, dans le froid et le silence d'une matinée hivernale, à l'image de tous les héros des légendes hagiographiques, l'arrivée du *taleb* (maître de l'école coranique) et les autres élèves : « A son retour à la maison, relate-t-il, Abdelawahad demanda à son fils la raison pour laquelle il était allé de si bonne heure à l'école coranique, le petit Allal lui répondit d'une manière ingénue que chaque fois qu'il arrivait à l'école, il trouvait un ou deux camarades déjà installés à leur place, alors il décida de se réveiller très tôt pour que personne ne pût entrer en classe avant lui »[411].

Influencé par le poids de l'héritage culturel et mystique de ses aïeuls, il s'engagea ainsi dans une quête acharnée de la culture savante et de la notoriété. Se dessine donc le portrait d'un jeune élève destiné, comme ses ancêtres, à acquérir le savoir et par-delà à reproduire le rôle socio-politique et culturel d'un lignage dominant.

---

[409] Abdelwahd al-Fassi est né en 1875. Professeur, jurisconsulte et membre du conseil scientifique de la mosquée-univeristé de la Qarawiyyin, il était un ami intime de plusieurs fonctionnaires du Makhzen. Cf. Fekkak Abdelaziz, *Les Partis politiques marocains face au fascisme et sociologie des relations internationales (1934-1945)*, Doctorat de 3ème cycle, Paris, EHESS, 1976, p. 44.

[410] La mère de Allal, Radya Lmsfer, descendait également d'un lignage des chérifs, Lmsafrin. Il est donc l'enfant aîné d'un mariage concrétisant l'alliance entre une famille de *mrabtin*, de science et de sainteté et d'une famille de chérifs.

[411] al-Alami, *Allal El fassi. Patriarche du nationalisme marocain,* Casablanca, Dar El Kitab, 1975.

Comblé par les encouragements de toute la famille, il fréquenta également l'école libre de Naciriya, fondée par Fkih Ghazi *alem* et ami de la famille, pour développer ses connaissances de la grammaire, de la littérature arabe et des bases élémentaires de la science religieuse. Et en 1927, il fut admis à la Qarawiyyin. Cette date coïncida avec la période de la gestation de l'élite urbaine. Il participa alors aux cellules secrètes où se concertaient les jeunes étudiants et leurs maîtres, gagnés à la pensée réformiste religieuse, sur l'avenir du pays et sur les moyens pertinents pour faire aboutir politiquement cette idée nouvelle. Il devint ainsi responsable d'une cellule. Avec véhémence, il formula dans un poème, composé à la même année et dans un strict respect des règles métriques, son espoir de voir un jour son rêve réalisé : devenir un homme exceptionnel :

J'ai la vue haute et l'âme fière
Qui à la cime de la Voie lactée se veut une place,
Et j'ai des espérances que je veux accomplir
Qui se perdraient si, dans le temps qui m'est imparti,
Je ne faisais que jouer et s'en irais (sic)
Et j'appartiens à une nation infortunée qui n'a point trouvé
Le moyen de vivre la vie qu'elle aurait voulue.
…L'homme exceptionnel est celui dont les paroles portent[412].

En même temps, sa famille, confortée par sa position singulière dans l'histoire de la ville, multiplia les stratégies pour défendre son statut et sa position en défendant la culture qu'elle portait et représentait. Outre l'édition du *kitab al-majd* susmentionné dans lequel un souverain retrace l'apport de cette famille au champ culturel urbain et ses rapports de proximité avec le pouvoir central, Abdelhafid al-Fassi, parent de Allal, publia à la même année un livre hagiographique en honneur de la dynastie au pouvoir, intitulé *at-Ttaj* (Couronne). Ce rappel historique était une manière de se rattacher aux structures du passé qui fondaient sa position de lignage dominant. De plus, le Sultan Slimane était, selon l'historiographie dynastique, le premier alaouite à avoir annoncé son inscription dans le cadre du mouvement de la purification religieuse. En alliant ainsi réforme religieuse et attachement au trône, les Fassiyin inscrivaient leur action dans une stratégie de résistance au défi des changements en cours. En effet, à travers la célébration d'une culture et d'un rapport particulier à cette culture, la famille ne faisait que défendre la valeur de son capital.

Ainsi, loin de relever d'une simple contribution au développement du capital de l'imprimé, la démarche de la famille traduisait une véritable stratégie de survie et de maintien dans le champ social et politique. De son côté, Allal poursuivit sa formation scientifique et prit conscience, en 1930, avant même de détenir son titre

[412] *Ibid.*, p. 41-42.

de *alem*, de son habitus et de ses possibilités d'action dans un champ politique agité.

c. L'habitus et les possibilités d'action

L'année 1930 a marqué non seulement la vie d'Allal mais aussi la vie politique du pays. Après le départ de Lyautey, la politique du Protectorat s'est écartée sensiblement de sa doctrine fondée sur une politique des égards et du respect des hiérarchies traditionnelles (voir infra). Après avoir été choyée, la jeunesse urbaine a été réduite à une position de marge sociale et administrative. Elle se sent déclassée et cherche à s'imposer légalement sur la scène politique. En ce sens, la promulgation du dahir du 16 mai 1930 relatif à l'organisation de la justice coutumière fut un cadeau venant du ciel, comme le confia un nationaliste salétin à Kenneth Brown[413]. Elle donnait l'occasion à cette jeunesse éparpillée de se rassembler et de se constituer pour affirmer son opposition à la dérive du système protectoral auquel elle était auparavant attachée. Cependant, les mots d'ordre à connotation politique moderne n'étaient pas mobilisateurs. Ils ne pouvaient pas garantir le soutien des masses. C'est pourquoi le recours à une thématique religieuse va devenir incessant. Par son efficacité symbolique en tant que sensibilité dominante et cadre de référence prégnant, celle-ci va susciter une adhésion spontanée aux appels de ces jeunes mobilisés.

La réussite de cette première démonstration de la jeunesse instruite des villes est donc étroitement liée à la particularité du langage dans laquelle elle est énoncée. Dans ce cadre, Allal remplit certaines conditions de réussite. Il est l'héritier d'un lignage symboliquement dominant constitué d'Ulémas, de saints et possède en particulier une zaouïa urbaine influente. Il est aussi un élève brillant dans l'université de la ville. Il occupe dans ce contexte précis une position socialement marquée permettant de jouer ce rôle déterminé de mobilisateur. En un mot, il est assuré, en fonction de sa position dans la structure sociale, de pouvoir jouer ce rôle.

Pourtant, la situation favorisait son déclassement. En effet, la première phase de la mobilisation nationaliste se réalisa dans une phraséologie syndicaliste qui nécessitait une acquisition du langage politique moderne et une maîtrise parfaite de la langue de l'autre, le français. Durant toute cette période, qualifiée de « berbère » (voir infra), de l'action nationaliste, le Mouvement naissant et en processus de constitution gravita ainsi autour de la personne de Mohammed ben el-Hassan el-Ouazzani. Ce jeune homme appartenait à un lignage de Chérifs et était donc bien situé dans la hiérarchie sociale de la ville. Par ailleurs, il avait bénéficié d'une

[413] Le nationaliste est Abou Bakr el-Kadiri, cette information m'a été directement communiquée par Kenneth Brown.

formation de type moderne, formé à l'école franco-musulmane et diplômé de l'Institut des études politiques de Paris. Il avait ainsi la capacité pratique nécessaire à la réalisation du programme *syndical*. En procédant à la création du journal de « l'Action du Peuple » en langue française – pour défendre, au dire du slogan de ces premiers numéros, les intérêts de la *nation* marocaine –, il réussit à déclasser momentanément les vieux turbans, étudiants et Ulémas de la Qarawiyyin et des autres universités traditionnelles. Même s'ils figuraient sur la liste du club nationaliste, regroupé autour du comité de rédaction de journal, ceux-ci ne jouaient pas encore de rôle prépondérant. Le caractère syndical et juridique du discours étant étranger et inaccessible à eux, ils étaient ainsi écartés du monopole du langage et de la direction du mouvement naissant. Cependant, surtout après la déposition du Plan des Réformes marocaines en 1934, la pratique syndicaliste révéla ses limites. L'évolution de la situation politique et l'échec de toutes les négociations imposèrent un changement de tactique et la nécessité du recours au soutien des masses et leur organisation dans une structure politique élargie. Dans cette entreprise nécessaire, al-Fassi et ses collègues jouèrent un rôle décisif.

Dans le contexte précis de Fès à cette époque, la structure sociale n'était pas totalement modifiée. Elle respectait encore certaines lois de son fonctionnement traditionnel. Les relations entre les positions sociales et les rôles sociaux et politiques fédérateurs étaient encore relativement stables. Dans ce cadre, al-Fassi était statutairement bien placé pour jouer un rôle décisif dans une situation qui résultait des échecs d'une politique proprement syndicaliste de la mobilisation nationaliste. Lors de sa contribution à l'organisation des lectures rituelles de la formule traditionnelle du *latif*, il s'était rendu compte de l'efficacité des techniques confériques qu'il maîtrisait et des possibilités d'action que sa position dans la structure sociale lui conférait. Toutefois, il ne se contenta pas de maintenir sa position. Il s'employa également à augmenter le volume de son capital de compétences sociales et culturelles.

Tout en participant à l'action politique pour maîtriser la nouvelle thématique et, surtout, contrôler l'évolution du champ en formation, il continua ses études à la Qarawiyyin. En 1932, il réussit à passer avec succès l'examen de la *'alimiyya* et accéda au grade de *alem*. Il était ainsi doté d'un statut social de haute importance. Mais, le conseil scientifique de l'université exigea du candidat de signer un acte de regret et de renonciation à toute action politique[414]. En un mot, le Conseil voulait rendre moindre ses chances de réussite en politique. En réaction à cette décision,

[414] Le texte de l'engagement stipule : « Je regrette mon attitude dans les protestations contre le dahir berbère, attitude qui ne convient pas à quelqu'un de mon rang. Je m'excuse, je m'engage formellement à ne plus recommencer, à exécuter tous les ordres du gouvernement et à lui obéir toujours », Fekkak, *Les Partis politiques marocains face au fascisme et sociologie des relations internationales (1934-1945), op. cit.,* p. 45.

Allal ne refusa pas seulement la décision du conseil : il l'utilisa comme un atout supplémentaire dans sa stratégie de conquête du champ politique, en prenant le risque de remplir la fonction de *alem* contestataire. Ainsi, al-Fassi s'institua comme professeur bénévole à la Qarawiyyin. Il donna des cours sur la biographie initiatique du prophète où les références au monde moderne s'imbriquaient dans la narration des actions des héros fondateurs de l'histoire de l'Islam. Dans ses causeries politico-religieuses, il insistait sur le fait « que nous avons besoin d'une morale », et de « notre manque de ces qualités sublimes qui étaient celles des Musulmans des premières décennies de l'Islam. » Il inscrivait ainsi et de manière apparente son action dans un rôle éminemment religieux. Il précisa que « les années et les événements que j'ai vécus au cours de cette période où les individus et les groupes ont changé, ont augmenté ma foi en cette doctrine et renforcé ma croyance en ce principe » [415]. L'identité assumée de l'orateur faisait de lui un défenseur de cette même ligne. Il se constituait en héros de cette identité bafouée et défendait, à travers elle, sa position et sa valeur : c'était en tant qu'homme de religion qu'il investissait le champ politique[416]. De plus, il se présentait comme un *alem* au ton libre et contestataire.

J. Berque livra des informations complémentaires pour la compréhension du contexte dans lequel Allal a pu saisir sa chance et investir son capital dans le marché politique nationaliste. Il note que la ville traversait une période de grandes mutations. La solidarité fonctionnelle était en train de s'effondrer, et d'entraîner avec elle la perdition de la cohésion sociale. Le *alem*, cette figure emblématique de l'espace politico-culturel de l'ancienne société qui avait toujours joué le rôle de symbole social, ne pouvait pas échapper aux effets des transformations. Cet élément nécessaire à la stabilité et au fonctionnement de la structure urbaine est en passe de devenir un simple fonctionnaire. Il entrait, disait Berque, « dans la catégorie des gens à « mandats » mensuels, *manḍa*, [selon] le parler local ». Face à cette situation, le *alem* trouvait dans le nationalisme naissant une réponse à ses inquiétudes. Cette nouvelle forme de positionnement se donnait comme une structure de subordination « pour recueillir (le) remembrement urbain que la vieille Université a perdu »[417]. Ainsi, l'érudite parole, qui sortait jadis de la bouche d'un *alem* à la mosquée ou dans le pavé d'une zaouïa, trouverait toujours à sa réception « une affluence où l'artisan et le négociant coudoyaient l'étudiant », mais, cette fois-ci, elle jaillirait d'un autre *alem*, un *alem* régénéré et transformé. Autrement dit, elle devenait la parole autorisée, mais sous une autre forme et dans un nouveau langage, d'un néo-*alem*. Allal, en refusant de se soumettre à la logique discréditante

[415]Mohamed El Alami, *Allal El Fassi. Patriarche du nationalisme marocain*, *op. cit.*, p. 51.
[416] Il dit, dans un entretien accordé à Jean Amrouche et publié dans la Revue *Combat*, 2 mai 1947, que « c'est par la vie spirituelle que je suis entré dans la vie politique. »
[417] J. Berque, « Fès entre deux guerres », *op.cit.*, p. 184.

du « mandat mensuel »,[418] avait donc conservé cette capacité d'influence sur les masses. Sa position, son langage et ses propriétés permettaient d'établir une situation de communication légitime qui allait s'établir précisément en 1937.

Après l'arrivée au pouvoir du Front populaire qui avait suscité un certain espoir auprès des nationalistes marocains, el-Ouezzani s'envola pour Paris pour entamer des négociations à propos du Plan des Réformes. Les négociations aboutirent à un échec. La méthode d'inspiration syndicale avait ainsi perdu sa fonction pratique et, en perdurant, elle risquait d'essouffler le mouvement. Ces conditions étant réunies, rien ne s'opposait à l'avancée d'Allal al-Fassi. Il pouvait passer à l'action, saisir son capital et, partant, disposer de son héritage. Il convoqua une réunion avant même le retour de son rival de Paris. Son hagiographe al-Alami décrit dans ces termes son entrée en force sur la scène et l'imposition de son style d'action : « Plus que le souci de passer à l'action immédiate après l'échec des négociations avec le gouvernement français, le désir de Allal de prendre l'initiative avant le retour d'el-Ouazzani inspira le choix du 25 octobre 1936 comme date du congrès de Rabat »[419].

La religion était, depuis les débuts de la campagne contre la politique protectorale, un enjeu important. Elle était devenue une caractéristique du discours produit. Outre la garantie du soutien immédiatement disponible des masses, elle constituait le cadre de référence de l'identité nationale en construction. L'identité sociale de Allal enfermait donc un droit déterminé à l'incarnation de cette identité nationale revendiquée. Nous pouvons ainsi estimer que sa réussite tint surtout à la nature particulière des conditions sociales de la mobilisation nationaliste dont le trait dominant fut la constitution de l'Islam en une identité d'opposition. Son habitus s'étant constitué dans une position impliquant un certain droit à représenter cette identité, son action politique ne fut que le produit obligé de sa formation scientifique. Il « se temporalise dans l'acte même par lequel il transcende le présent immédiat vers l'avenir impliqué dans le passé dont son habitus est le produit »[420]. En défendant ainsi cette culture, Allal défendait sa propre valeur et sa position centrale dans la société. Il affirmera plus tard « qu'aucun de nous, quel que soit le système économico-social qui a ses préférences, ne saurait imaginer un Maroc qui ne fût ni arabe ni islamique »[421].

---

[418] Deux actes corroborent la technologie de l'appropriation du rôle de *alem* contestataire adoptée par Allal : son refus de se soumettre à la volonté du conseil scientifique de la Qarawiyyin quant à toute action politique et son refus d'occuper la fonction de ministre de la justice que les services de la Résidence lui ont proposé.

[419] Mohamed el-Alami, *Allal El Fassi patriarche du nationalisme marocain, op. cit.*, p. 65.

[420] P. Bourdieu, *Les Règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Editions du Seuil, 1998 (1992), p. 532.

[421] A. Laroui, *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain*, *op. cit.*, p. 433.

En choisissant ainsi le cadre d'un langage qu'il savait bien manipuler, il tenta de produire une situation dont il était lui même le produit et, partant, de maintenir sa position dominante. Ainsi redonner à l'islam sa place et restituer au souverain son pouvoir intégral – les deux grands thèmes de la propagande nationaliste –, c'était aussi une manière de défendre sa position dans la hiérarchie sociale et politique. Dès 1937, al-Fassi s'installait durablement à la tête du mouvement, non seulement en tant qu'homme politique mais en tant qu'homme de science et de sainteté. Il se présenta, grâce au parti obéissant aux mêmes règles de conduite que les zaouïas, comme un lettré urbain et saint fondateur de lignée.

En somme, la réussite politique d'al-Fassi est étroitement liée au contexte précis de l'émergence de la mobilisation nationaliste et, aussi, de sa position dans le champ culturel urbain. La mobilisation de l'Islam pour susciter l'adhésion des masses au « rêve » de la nation, comme produit d'un contexte particulier et d'une histoire donnée, a favorisé la mobilisation de ses compétences sociales et culturelles, ce qui a permis à al-Fassi à s'imposer comme le *za'im* du mouvement nationaliste. Sa réussite dans le champ politique est le produit d'un habitus culturel.

En guise de conclusion, la présentation des modes de présence de la culture savante montre que l'Empire d'avant le Protectorat ne se caractérise pas uniquement par une distinction entre une *grande* et *petites* traditions, opposant une culture savante et des cultures populaires, mais il se distingue également par une division du champ de cette culture savante entre une culture du « pouvoir » et une culture de la « marge ». La distinction a un rapport avec le processus de la formation du champ culturel, sa relation avec le lieu légitime du pouvoir et sa position dans la structure sociale. Elle a donc sa logique et ses effets sur les prédispositions des lettrés. Si, à travers la comparaison de deux trajectoires correspondant à deux positions différentes dans le champ culturel, nous avons conclu que l'habitus du lettré urbain s'est constitué dans une position permettant une certaine disposition à convertir le capital culturel en capital politique et, partant, le transfert des compétences sociales et culturelles du champ culturel au champ politique. Cette situation, qui apportait une réponse partielle au choix de la culture destinée à être la culture nationale, dépendait toutefois de la formule du projet colonial, ménageant certains aspects des réalités politiques héritées. En ce sens, les pressions européennes et l'évolution de la politique du Protectorat, après son établissement, ont créé les conditions favorables à la continuité historique de la hiérarchie précoloniale et l'émergence de l'affirmation nationaliste dans le cadre du champ culturel urbain.

Chapitre VII

Enjeux politiques européens et conservation du toit politique

Rappelons rapidement que le mode d'organisation de l'Empire chérifien est générateur d'une hiérarchie politique et culturelle, conférant au Sultan et à son élite le monopole des symboles supra-locaux de légitimité. En outre, ses contacts avec l'étranger, marqués par la prégnance des tractations économiques et diplomatiques, n'allaient pas modifier totalement cette situation. Au cours de la deuxième moitié du XIXe siècle, la pression européenne a certes créé des difficultés économiques, sociales et militaires à l'Empire chérifien, mais, elle est surtout caractérisée par une rivalité entre les différentes puissances. Au-delà de sa contribution au maintien d'une indépendance de plus en plus fragile, cette rivalité a surtout engendré la reconnaissance du principe de la souveraineté politique de l'empire. Ainsi, elle a produit la consécration juridique dans l'ordre international d'un Etat marocain.

1. **Défaite d'Isly et accélération de l'histoire**

En 1830, la régence d'Alger tombait sous la domination française. Cet événement fut un véritable choc pour l'Empire chérifien et eut un impact aussi bien sur les populations que sur les membres du Makhzen. Il posait en effet et de nouveau le problème crucial du *jihad*. Il en résultait donc une situation nouvelle qui, en perdurant, accélérait le cours de l'histoire du pays.

Depuis l'avènement des Saadiens, le Maroc avait échappé à toutes les formes de domination étrangère. A cet égard, Levi-Provençal souligne que, depuis la victoire de *Wadi al-Makhazin* sur les armées portugaises et la conquête du Soudan par al-Mansour le doré, le Maroc donnait l'image d'une puissance avec laquelle il fallait composer. « A cette époque, écrit-il, – les documents recueillis et publiés dans l'œuvre monumentale du comte Henry de Castries s'en portent les témoins irrécusables- le Maroc fut non seulement figure de puissance de premier plan, mais et peut-être aussi l'empire le plus riche du monde occidental. Les relations de l'Europe avec le Chérif se firent courtoises, voire amicales »[422].

[422] E. Lévi-Provençal, « Le Maroc en face de l'étranger à l'époque moderne », *Bulletin de l'Enseignement public,* n° 64, Février 1925, p. 106. De son côté, A. Laroui signale que jusqu'au début du XIXe siècle, « le Maroc entretenait avec les pays européens des relations d'un type traditionnel, tournant essentiellement autour des problèmes de la course », *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain, op. cit.*, p. 240.

En échappant à la domination ottomane, le Maroc consolida pour longtemps encore cette situation d'indépendance politique. De leur côté, les Alaouites allaient entretenir cette image, en s'attachant principalement à la conservation de l'indépendance du pays et à la lutte contre toute intrusion étrangère. Partant de là, la guerre sainte, dans sa version défensive, devenait même le point nodal des propagandes politiques des souverains en quête de pouvoir. La libération des ports occupés était le principal objectif annoncé de tous les prétendants et monarques au pouvoir. Ainsi, le sultan Ismail libéra en 1684 la ville de Tanger, occupée par les Anglais depuis 1662[423]. Il libéra aussi Larache en 1689 et, deux ans après, la ville d'Azilah. Il n'hésita pas également à faire le siège de Ceuta. Ce sultan « a redonné au Maroc, remarque Célérier, quelque stabilité et un certain prestige »[424]. De même, le sultan Muhammad ben 'Abdallah a enlevé Mazagan aux Portugais en 1769[425].

L'entrée du Maroc au XIX^e^ siècle se caractérise alors par sa capacité à résister, sinon à négocier ses rapports avec les puissances étrangères et, partant, à conserver son indépendance politique. D'ailleurs, le sultan Slimane, arrivé au trône en 1792, décida de réduire les échanges maritimes amorcés par son père. Ce faisant, il promulgua un dahir en 1814 interdisant l'exportation du blé, des huiles, des cuirs et du bétail, et un autre en 1815 instaurant des droits prohibitifs à l'importation[426].

Mais tout changea après l'avènement de Moulay Abderrahmane (1822-1859). Le Maroc qui, selon Le Tourneau, se complaisait dans son isolement, « fut amené à en sortir de lui-même à cause de l'Algérie voisine »[427]. L'émir Abd el-Kader, délogé par la colonne du duc d'Aumale de son camp dans l'Ouest algérien, vint s'installer avec ses contingents dans la région de Oujda, à l'Est du pays. La France protesta et exigea du Sultan son expulsion. Cependant, ce dernier, se sentant tenu par un devoir religieux, refusa de céder. Pour ne pas offusquer les sentiments des masses populaires et de l'élite cléricale, il ne put se résoudre à prendre une mesure d'expulsion contre un Musulman. Il se mit alors en état de guerre avec la France. Il envoya ainsi une armée, à la tête de laquelle il plaça son fils Mohammed, aux

---

[423] Victor Bérard, *L'Affaire marocaine*, Paris, A. Colin, 1906, pp. 13-14.

[424] J. Celerier, *Maroc*, Paris, Editions Berger-Levrault, 1948, p. 63.

[425] C'est à cette même époque, et précisément en 1764, que la Marine française a soumis à Louis XV un projet de conquête de l'Empire du Maroc. Juste après, ce dernier signa un traité de paix et d'amitié avec la France par l'entremise du Comte de Breugnon. De ce fait, l'occupation de Mazagan ne peut être qu'une démonstration de force du souverain pour détourner les convoitises européennes.

[426] Mohammed Kenbib, *Les Protégés, contribution à l'histoire contemporaine du Maroc*, Rabat, Faculté des Lettres et des Sciences humaines, 1996, p. 39. J.-L. Miège rapporte également que ce sultan avait tout fait pour réduire au strict minimum ses relations avec l'Europe, *Le Maroc et l'Europe, 1830-1894*, Paris, PUF, 1961-1963, t. II, p. 23.

[427] Le Tourneau, *Histoire du Maroc moderne*, *op. cit.*, p. 63.

frontières orientales. Non initiée aux techniques de la guerre moderne développées en Europe, l'armée du Sultan reçut une sévère leçon sur les bords d'Isly (14 août 1844). En même temps, plusieurs ports furent bombardés par la marine française. Le Maroc fut contraint de signer la Convention de Tanger le 10 septembre 1844 où il s'engageait à ne plus fournir aucune assistance aux ennemis de la France. Toutefois, celle-ci n'avait pas à cette époque d'ambitions territoriales au Maroc. Elle cherchait juste à asseoir ses assises économiques et à garantir la sécurité des frontières de sa possession algérienne. Ainsi, elle obtenait des avantages douaniers et réussissait à étendre son réseau consulaire[428]. En accordant des avantages à la France, la convention provoqua la réaction des pays intéressés par l'empire et initia le processus de la constitution de ce dernier comme un objet diplomatique.

Dans ce cadre, l'Angleterre se rapprochait du Sultan et proposa sa protection. Le Makhzen, qui n'avait plus de moyens pour conserver sa liberté d'action, était obligé de jouer sur les rivalités européennes. Ainsi, face à l'extension de l'influence française, il se jetait dans les bras de l'Angleterre. A cet égard, Bérard signale que depuis « vingt-cinq ans, de 1845 à 1870, le Maroc est anglais, sous l'influence mais aussi sous la protection de Londres »[429]. Mais cette protection allait coûter cher à l'Empire. En 1856, les Anglais réussirent à arracher à Moulay Abderahmane un traité comportant, selon les termes de l'historien marocain M. Kenbib, des clauses « auxquelles aucun monarque avant lui n'avait consenti ». Il constituait en effet « l'un des plus importants fondements juridiques de la protection et l'une des plus graves brèches introduites dans la souveraineté marocaine »[430].

En cela, cette période marquait les débuts de l'ouverture du Maroc aux influences étrangères et, partant, de la désorganisation de tout le système social et politique. Le traité ouvrait son marché au commerce britannique et européen et l'incluait dans un système économique auquel il n'était pas préparé. Plus le pays s'ouvrait à l'activité commerciale, plus le nombre d'étrangers augmentait, tandis que les incidents se multipliaient. En conséquence, les puissances exigeaient des réformes. Elles désiraient voir l'administration devenir régulière et équitable, assurant la libre circulation et la sécurité des biens et des personnes. En ce sens, le traité déstabilisait l'équilibre de l'organisme marocain devenu, pour reprendre cette

[428] *Ibid.*, p. 65

[429] Bérard, *L'Affaire marocaine*, *op. cit.*, p. 56. Laroui signale également que « pendant les graves crises qui opposaient le Maroc à la France en 1844 et à l'Espagne en 1859-1860, l'Angleterre joua un rôle médiateur », *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain*, *op. cit.*, p. 242. Cependant, elle n'avait pas d'ambition territoriale au Maroc, elle cherchait juste à éviter la présence d'une autre force au Maroc, surtout à Tanger, pour garder la position stratégique de Gibraltar. Elle souhaitait même une réforme profonde du Maroc pour faire face à une occupation étrangère.

[430] M. Kenbib, *Les Protégés*, *op. cit.*, p. 49.

image significative de Roger Le Tourneau, « un composé instable, toujours prêt à se dissoudre »[431].

Le système de protection, que le traité avait pratiquement institutionnalisé[432], œuvrait doublement dans le sens de la désagrégation de la société marocaine et de l'accélération de sa dépendance amorcée. D'une part, il privait le trésor des impôts nécessaires à tout projet de réforme et, d'autre part, il apportait un précieux concours à l'éclatement de tout le système, par la formation de groupes d'individus échappant à la juridiction makhzénienne[433]. De plus, les autres Etats exercent une pression supplémentaire. Bien que les conventions signées par un Etat profitent à tous les autres, certains utilisaient même la force pour obtenir de grandes concessions. Après la France et l'Angleterre, l'Espagne occupait Tétouan en 1859. Pour la déloger, le Maroc ne disposait plus de moyens militaires. Défait, il fut contraint d'accepter les clauses d'un traité désavantageux signé à Madrid le 20 novembre 1861. En entérinant le système de la protection, le traité exigeait également du vaincu le paiement d'une indemnité de 100000000 pesetas. De son côté, la France fit pression sur un Makhzen affaibli par la guerre et les conditions draconiennes dictées par les puissances étrangères, pour obtenir des avantages plus conformes à ses visés politiques. Béclard, son représentant, signait ainsi un accord avec le Makhzen le 19 août 1863 qui « dotait les Européens ayant des intérêts à la campagne de nouvelles garanties »[434]. Cet accord permit la création de loges

---

[431] Le Tourneau, *Histoire du Maroc*, *op. cit.*, p. 81.

[432] L'article 3 du traité stipule que « le chargé d'affaire sera libre de choisir ses propres interprètes et domestiques parmi les musulmans et autres, et ni ses interprètes, ni ses domestiques ne seront contraints de payer aucun impôt de capitation, aucun impôt forcé ou d'autres charges semblables. En ce qui concerne les consuls ou vice-consuls qui résideront dans les ports, sous les ordres du chargé d'affaires venait à nommer comme vice-consul un sujet du sultan du Maroc, dans un port marocain, le vice-consul nommé et les membres de sa famille qui habitent sa maison seront respectés et seront exemptés du payement des taxes », Kenbib, *Les Protégés*, *op. cit.*, p. 50.

[433] Pour les effets négatifs de la protection, voir l'étude intéressante et bien détaillée de Mohammed Kenbib déjà citée sur les protégés.

[434] Kenbib, *Les Protégés*, *op. cit.*, p. 54. Il est stipulé dans cet accord que « les cultivateurs, gardiens de troupeaux ou autres paysans indigènes au service des Français, ne pourront être l'objet de poursuites judiciaires sans que l'autorité consulaire compétente en soit immédiatement informée afin que celle-ci puisse sauvegarder l'intérêt de ses nationaux », *ibid.* Le Makhzen avait même plaidé pour la tenu d'une nouvelle conférence pour remédier aux problèmes de protections instituées par celle de Madrid. Il avait été encouragé par une note anglo-hispano-italienne qui insistait sur « la nécessité de ne consentir aucune cession territoriale susceptible de remettre en cause le *statu quo* dans la région », *ibid.*, p. 74. Ces inquiétudes étaient motivées par la protection accordée au chérif de Ouezzane, maître d'une zaouïa influente au Nord du Maroc.

insoumises dans les campagnes[435]. Celles-ci étaient la principale source des impôts et le réservoir permanent de l'armée. De ce fait, l'accord scellait définitivement le processus de l'éclatement de la société rurale et de l'affaiblissement du pouvoir central. De plus, l'établissement de la protection agricole avait des effets négatifs sur l'équilibre structurel des campagnes. Outre la transformation des anciennes structures agraires autour desquelles s'ordonne tout le système social, la consolidation de la propriété privée avait engendré des inégalités et des injustices, principaux facteurs de l'anarchie rurale.

Ressentant les implications profondes des retombées des anciens traités et conventions, le Makhzen se sentit obligé de réagir sur la scène internationale. Il appela ainsi à la réunion d'une conférence internationale de Madrid en 1880 pour, suivant la qualification du sultan Hassan I dans une lettre envoyée à son représentant Bargash, « éliminer cette souillure ». Mais, celle-ci ne déboucha pas sur des solutions positives. « Inaugurée puis clôturée sous la menace des canons, la Conférence de Madrid n'avait assurément aucune chance d'apporter un quelconque remède aux maux de celui que les chancelleries commençaient à appeler (*l'homme malade de l'Occident)* »[436]. Elle consacrait ainsi officiellement tous les privilèges acquis depuis 1856. En systématisant le phénomène de la protection et ses effets négatifs, elle aggravait les conditions sociales et politiques de l'empire. Celui-ci devenait ainsi totalement dépendant des enjeux multiples et compliqués des puissances européennes. De même, leurs interventions se faisaient de plus en plus nombreuses et pressantes et « peu à peu les questions de politique étrangère vont prendre le pas sur les problèmes intérieurs »[437]. Mais la Conférence de Madrid eut néanmoins des aspects positifs. Elle donnait un statut politique à l'empire en reconnaissant le principe de sa souveraineté formelle. Mais, pour faire intégrer le pays dans le cercle des « pays civilisés », elle exigeait des réformes : création d'une armée régulière, réforme administrative et institution d'une politique fiscale rationnelle[438]. En un mot, il s'agit d'introduire les techniques de l'Etat scientifique,

---

[435] Kenbib parle même de mini-protectorats dans le monde rural, *Les protégés*, *op. cit.*, p. 90.

[436] *Ibid.*, pp. 60-61. Selon le représentant anglais Drumond Hay, l'un des grands soucis du sultan Hassan I est sa crainte de se réveiller un matin et de se trouver sans sujets, voir A. Laroui, *Esquisses historiques*, Casablanca, Centre culturel arabe, 1992, p. 65.

[437] H. Terrasse, *Histoire du Maroc*, *op. cit.*, p. 148. Mais, il n'est pas de notre intention de disserter sur les variables problèmes du Maroc du XIX^{e} siècle. J'essayerai juste de mettre l'accent sur l'accélération de son histoire en rapport avec la pénétration étrangère, principale facteur de la mobilisation de la conscience nationaliste.

[438] Pour une étude détaillée des réformes voir en particulier, Laroui, *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain op. cit.*, pp. 255-304, Hay, John Drummond, *Western Barabry*, London, Murray, 1891 et, du même auteur, *A memoir*, London, Murray, 1896, également el-Manouni, *Madahir yaqadat al-Maghrib (Aspects de la renaissance marocaine),* Rabat, Imprimerie al-Umnia, 1973.

selon la terminologie d'Anthony Smith. Mais, l'expérience des réformes ne pouvait pas réussir dans la situation dans laquelle se trouvait le Maroc à la fin du XIXe siècle. Au-delà des conditions sociales et politiques du pays, les puissances européennes, et en particulier la France et l'Espagne, ne voulaient pas d'un Maroc réformé sans leur assistance directe[439]. La politique des réformes nécessite un financement organisé, régulier et permanent qui, lui-même, dépend d'une armée et d'une organisation du territoire. Or, le Makhzen était de plus en plus isolé. Il ne pouvait donc ni convaincre les groupes sociaux ni s'imposer comme une autorité respectable[440]. Hassan I avait certes élaboré une politique fiscale et militaire. Il créa un impôt agricole, *tertib*. Il reprit également la réforme militaire initiée par son père Mohammed IV. De plus, et pour donner une légitimité à sa politique, il ouvrit un débat *public* sur les réformes (consultation des Ulémas et des membres influents). Cependant, sa politique était trop ambitieuse et vouée à l'échec. Après une expérimentation partielle du *tertib*, il laissa cette mesure tomber en désuétude. Toutefois, il avait bénéficié d'un contexte favorable résultant de la situation difficile de certaines puissances (la France après sa défaite face à l'Allemagne et les péripéties de la politique intérieure de l'Espagne) et lui permettant de maintenir un équilibre fragile. Sa mort coïncidait avec la fin du siècle et avec le retour en force des puissances européennes. Le jeune monarque Abdelaziz, rattrapé par toutes les contradictions du Maroc, fut donc confronté à une situation difficile. Non seulement parce que le Maroc ne pouvait pas introduire les réformes exigées, mais le contexte ne permettait plus de prolonger une indépendance trop lourde à supporter. Le début des ententes cordiales entre les différents acteurs allait peser lourd sur son devenir politique et celui de l'Empire.

2. Conférence d'Algésiras et la souveraineté scellée

Miné socialement et politiquement par les avantages concédés aux Européens, puis ruiné par ses contradictions internes, le Maroc était en état de faillite politique. A. Laroui affirme que « dès 1880 l'Etat marocain a cessé d'exister ; ce n'était plus qu'une fiction qu'on maintenait pour des raisons qui étaient certainement autres que purement diplomatiques »[441]. De ce fait, son destin ne dépendait plus de ses

[439] Laroui, en appuyant ses conclusions sur les témoignages des diplomates français qui insistent sur leur volonté de « maintenir le gouvernement chérifien dans une impuissance salutaire par des leçons répétées », résume ainsi la position de la France : « Si le Maroc devait rester indépendant, la France devait y occuper la première place ; s'il devait disparaître, elle avait un droit de préemption », *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain*, *op. cit.*, p. 241.

[440] Laroui note que le Makhzen, poussé par les exigences des puissances à agir dans le sens inverse de sa base légitimante « n'était plus le symbole de la communauté tout entière », *ibid.*, p. 303.

[441] A. Laroui, *Histoire du Maghreb. Un essai de synthèse*, Paris, Maspero, 1970, p. 300.

propres initiatives, il s'inscrivait davantage dans le cadre des enjeux internationaux[442]. En devenant un enjeu diplomatique, le principe de sa souveraineté politique est officiellement accepté et sera entériné par la Conférence d'Algésiras en 1906. L'on s'interrroge dans quelles conditions cette conférence a-t-elle été tenue et quel fut son principal apport à la question marocaine ?

La France avait toujours, surtout après son installation en Algérie, hypothéqué sur des « droits historiques » sur le Maroc pour conserver un rôle prépondérant dans toute négociation concernant l'avenir politique de celui-ci. Dans ce cadre, elle avait préparé un projet de Protectorat en 1892 stipulant la promesse d'appuyer S.M le sultan et de l'aider à défendre l'intégrité de son Empire jusqu'à Sequiet el-Hamra. Mais, la complexité des intérêts des différents Etats concernés avait conduit cette tentative à l'échec. Peu après, l'Angleterre, l'Espagne et l'Italie rendirent publique une note collective insistant sur la préservation du *statut quo* de la région. Pour réaliser ses ambitions, la France faisait face à de redoutables difficultés provenant essentiellement de l'Angleterre et de l'Espagne. Les rivalités retardaient la consolidation de ses positions au Maroc. Elle mit en route sa machine diplomatique. Elle entamait des négociations avec l'Angleterre et signait avec elle en 1904 un accord important à propos de l'Egypte et du Maroc. Contre des concessions en Egypte, l'article 2 de cet accord précise que « le gouvernement de S.M. britannique reconnaît qu'il appartient à la France, notamment comme puissance limitrophe du Maroc sur une vaste étendue, de veiller à la tranquillité du pays et de lui prêter son assistance pour toutes les réformes administratives, économiques, financières et militaires dont il a besoin ». Et ceci dans un cadre permettant de ne rien changer à sa situation politique. En outre, l'accord mentionnait certains droits historiques de l'Espagne. L'article 8 rappelle que « les deux gouvernements, s'inspirant de leurs sentiments sincèrement amicaux pour l'Espagne, prennent en particulière considération les intérêts qu'elle tient de sa position géographique et de ses possessions territoriales sur la côte de la Méditerranée, et au sujet desquels le gouvernement français se concertera avec le gouvernement espagnol »[443].

La même année, précisément le 6 octobre, la France avait conclu un accord bilatéral avec l'Espagne à propos du Maroc. De son côté, s'estimant libre d'agir et

[442] H. Terrasse note à cet égard que « cet empire ne se maintenait devant l'étranger que pour des raisons tout européennes et non par sa force propre », *Histoire du Maroc, op.cit.*, p. 151.

[443] Voir le texte intégral de l'accord dans la revue de *l'Afrique française*, année 1904, pp. 135-137. Bérard note à propos de cet accord : « Ses promesses nous sont faites par l'Angleterre sur un territoire qui ne lui appartient pas, où cependant elle pouvait entraver notre pénétration : le Maroc », *L'Affaire marocaine*, *op. cit.*, pp. 147-48.

en préparant sa mission diplomatique auprès du Sultan, l'Allemagne[444] contestait sa mise en écart dans le traitement du dossier marocain. Outrée de ne pas avoir été consulté pendant les discussions franco-anglaises et franco-espagnoles de 1904, elle multipliait ses interventions et posait des difficultés à l'action française. Elle qualifie l'attitude française d'agression diplomatique. Dans un livre blanc publié pour rendre compte de ce problème, le gouvernement allemand affirmait que « L'exclusion de l'Allemagne de toutes les négociations marocaines l'a naturellement blessée dans son orgueil, tout en lui laissant les mains libres pour jouer un rôle indépendant dans la politique marocaine »[445]. Il réitéra aussi que « toutes les puissances désiraient au Maroc le maintien du *statu quo* et souhaitaient éviter une intervention dans la région »[446]. De son côté, le ministre français des Affaires étrangères Delcassé défendait sa position. Il considérait que le principe de la garantie des intérêts économiques que les Allemands revendiquaient au Maroc n'exigeait pas leur consultation. Le gouvernement français envoya également une motion explicative à la chancellerie allemande lui rappelant que la clause de la « liberté commerciale » garantissait les intérêts économiques à toutes les puissances[447].

Malgré les mises au point françaises, l'Allemagne s'empara de cette maladresse diplomatique pour se donner un nouveau rôle dans la gestion du conflit. « Contrairement à ce qu'il affirme ouvertement, commente Guillen, des garanties commerciales ne lui suffisent pas, il entend recevoir sa part des dépouilles »[448]. En réaction à cette attitude, les dignitaires du Makhzen tentèrent alors de tirer profit de cette situation. Le vizir Ben Slimane attendit longtemps pour aller solliciter le consul allemand à Fès, Vassel, en lui transmettant le souhait du sultan « de se réconcilier avec l'Allemagne et comptait sur (son) appui pour défendre contre les

[444] L'Allemagne ne s'est jamais intéressée au Maroc. C'est après la guerre franco-germanique de 1870 que « la question des relations avec le Maroc était posée…et pour que Bismarck en saisisse toute l'importance », elle peut lui servir de base pour peser lourd sur la diplomatie et la politique françaises, P. Guillen, *L'Allemagne et le Maroc de 1870 à 1905*, Paris, PUF, 1967, p. 17.

[445] Rapporté par Bérard, *L'Affaire marocaine*, *op. cit.*, p. 396.

[446] *Ibid.*, p. 673.

[447] La diplomatie française, dans le cadre de ses négociations avec les puissances européennes impliquées dans la question marocaine, partait du fait que les intérêts allemands dans ce pays, comme d'ailleurs dans l'ensemble de la Méditerranée, sont principalement économiques. Pour de plus amples informations sur ce bras de fer franco-allemand, voir le chapitre consacré au désaccord-franco-allemand dans, Bérard, *L'Affaire marocaine, op.cit.,* pp. 319-437.

[448] Guillen, *op. cit.*, p. 689. Certains milieux allemands ont en effet déclaré que les visées territoriales se portent sur le Souss. Une idée contestée par Guillaume II qui écrivit dans une lettre datée du 16-03-1904 que « nous nous voulons pas là-bas aucune acquisition territoriale, mais seulement l'ouverture des ports, des concessions de chemins de fer…l'idée d'acquérir le Souss ne me paraît pas pratique », *Ibid.*, p. 695.

Français ses droits de souveraineté »[449]. Bérard rapporte à cet effet que, juste après le départ du ministre français M. Saint-René Taillandier, venu à Fès, pour soumettre au sultan et aux membres du Makhzen le programme des réformes françaises, « le secrétaire allemand, au cours d'une conversation semi-officielle, semi-privée, déclarait à notre chargé d'affaires que l'Allemagne, n'ayant pas été au courant de nos accords avec l'Angleterre et avec l'Espagne, ne se considérait pas comme liée par eux et qu'il fallait s'attendre à quelque (initiative souveraine) »[450]. En outre, l'Empereur Guillaume II décida de faire une escale à Tanger[451]. Au cours de cette visite, il déclara qu'il considérait « le sultan comme un souverain absolument indépendant, et c'est avec lui que je désire m'entendre ». Il le mit également en garde contre toute réforme politique ou administrative qui pourrait troubler l'ordre intérieur en introduisant des innovations offusquant le sentiment religieux des Marocains[452]. L'intervention allemande a créé de nouveau une période d'attente.

Les Allemands n'avaient certes pas d'ambitions au Maroc[453], mais considéraient qu'il pouvait servir de base pour acquérir d'autres avantages ailleurs[454]. L'Angleterre avait fait de même pour assurer complètement ses appuis en Egypte. *La revue de l'Afrique française* s'était fait l'écho de cette contradiction allemande. Robert de Caix signale que « le véritable objet de la diplomatie allemande était de se servir de la question du Maroc comme un moyen durable de peser sur toute notre politique ». Ainsi, le Maroc « devenait, reconnaît-il, un point douloureux à faire durer pour être pressé chaque fois que les allures de notre politique ne plairaient pas à l'Allemagne »[455]. Cette position ne serait pas sans conséquences sur l'attitude makhzénienne. Ainsi, la mission de Taillandier avait abouti à l'échec. En revanche, l'idée d'une conférence internationale pour le règlement collectif du

[449] Guillen, *L'Allemagne et le Maroc de 1870 à 1905, op.cit.,* p. 769.

[450] Bérard, *L'Affaire marocaine*, *op. cit.*, p. 322.

[451] Pour mieux comprendre le contexte et les raisons de la visite de Guillaume II voir, Guillen, *L'Allemagne et le Maroc*, *op. cit.*, pp. 838-851.

[452] Bérard, *L'Affaire marocaine, op.cit.*, p. 326. La même idée a été exprimée dans le livre blanc cité auparavant. Il y est écrit que l'Allemagne « était résolue à maintenir l'intégrité de l'empire marocain ».

[453] Des résolutions de certains colonialistes allemands espèrent avoir des appuis au Maroc comme le laisse savoir celle adoptée lors du Congrès d'Esslingen, le 20 mars 1904. Le Maroc serait pour eux : « un point d'appui des plus précieux pour notre flotte sur une route de navigation des plus importantes, il est désirable que le gouvernement impérial fasse le nécessaire, au cas où le statu quo ne pourrait être maintenu au Maroc, pour s'établir dans la région Ouest de ce pays », Bérard, *L'Affaire marocaine*, *op. cit.*, p. 362.

[454] Guillen note que « l'idée a longtemps prévalue que le gouvernement impérial s'était seulement servi du Maroc pour remporter sur la France une victoire diplomatique », *L'Allemagne et le Maroc*, *op. cit.*, p. V.

[455] Robert de Caix, « La politique allemande et le Maroc », *Afrique française*, 1906, p. 301.

problème marocain commençait à clairement apparaître. Celle-ci se déroula à Algésiras en 1906[456].

La France ne s'opposa pas à la tenue de cette rencontre. Elle y alla, écrivait Bérard en janvier 1906, « avec l'engagement de l'Allemagne (8 juillet 1905) à respecter les principes suivants : Souveraineté et indépendance du sultan, intégrité de son empire, liberté économique sans aucune inégalité, utilité de réformes financières dont l'introduction serait réglée, pour une courte durée, par voie d'accord international »[457]. D'ailleurs, le ministre espagnol des affaires étrangères réconforta les conférenciers présents en déclarant, dans son allocution d'ouverture, qu' « en fixant le programme qui doit servir de base à nos délibérations, les puissances qui ont contribué directement à le préparer, ainsi que celles qui y ont adhéré par la suite, ont clairement manifesté l'intérêt qui s'attache à ce que l'ordre, la paix et la prospérité règnent au Maroc », mais cet ordre et cette prospérité doivent tenir compte du « triple principe de la souveraineté du sultan, de l'intégrité de ses Etats, et de l'égalité des traitements en matière de commerce, c'est-à-dire de la porte ouverte »[458].

La conférence avait voté des réformes qui scellaient définitivement le principe de la souveraineté politique de l'Empire. Elle organisait également le commerce marocain selon le principe de l'égalité entre les puissances, confiait la police des ports, en dépit des appréhensions allemandes, à la France et à l'Espagne, et décida la création d'une banque d'Etat. En somme, malgré la confirmation des intérêts spéciaux de la France, la morale internationale commandait ainsi de considérer le Maroc comme un Etat souverain. Mais, il a besoin d'une assistance pour la réforme de son administration et de ses structures économiques. En cela, le problème des réformes commandait tout. Le sultan Abdelaziz affirma son adhésion au protocole de la Conférence. Mais était-il bien placé et avait-il les moyens suffisants pour la mise en application des réformes exigées ?

---

[456] Mohammed ben el-Hassan al-Hajoui, l'un des défenseurs du plan des réformes, rapporte, dans son mémoire à propos de la situation marocaine, que le Makhzen a demandé la tenue d'une conférence internationale sous instigation de l'ambassadeur allemand Tattenbach, Khalloufi Mohammed es-Saghir, *Intihar al-Maghrib bi yadi tuwwarih (le Maroc achevé par ses rebelles), mémoire politique de Mohammed ben el-Hassan al-Hajoui*, Rabat, al-Ma'arif al-Jadidah, 1994, p. 32.

[457] Bérard, *L'Affaire marocaine*, *op. cit.*, p. 456. *La Gazette de Cologne* exprime bien ce point de vue, même si elle est opposée à l'idée de concéder à la France un mandat général, dans un article rapporté par la revue de l'*Afrique française*. Le rédacteur écrivait : « c'est à la conférence de trouver un compromis entre les désirs d'expansion de la France et les appréhensions de l'Allemagne. Si cela est rendu impossible par les exigences exagérées de la part de la France, les choses resteront en l'état, et il faudra s'accommoder à la situation », année 1906, p. 69.

[458] Voir le texte intégral de cette allocution dans, *Afrique française*, 1906, p. 62.

3. L'intermède de la hafidiyya

Par-delà la question de la souveraineté, les conférenciers d'Algésiras avaient de nouveau insisté sur les problèmes des réformes. Et cette fois-ci, ils sont plus décidés à les faire appliquer. La libre circulation des biens et des personnes était tributaire d'une amélioration des conditions sociales et politiques du pays. Cependant, la situation du pays constituait le principal obstacle à tout programme de réforme. En adhérant au protocole, Abdelaziz avait sacrifié, aux yeux de ses sujets, tout son capital de prestige. Outre le désordre social né du déséquilibre structurel des campagnes et de la paupérisation des masses, le pays entrait également dans une crise de légitimité politique. Abdelhafid, profitant de la situation compromettante de son frère, s'était proclamé Sultan à Marrakech, en août 1907, et commençait à étendre son pouvoir et à élargir sa coalition. Abdelhafid, en se posant comme guide du *jihad*, avait réussi à rallier autour de lui tous les opposants à la politique des réformes aussi bien ruraux qu'urbains. Son mouvement avait ainsi un caractère fédérateur. Comment avait-il réussi à conquérir le pouvoir et en quoi consistait la particularité de son mouvement ?

Depuis la mort du régent Hmad ben Moussa le 13 mai 1900, le Maroc était entré dans une ère politique nouvelle[459]. La fragilité de l'édifice, que sa forte personnalité avait maintenu depuis la mort de Hassan I, commençait à se faire sentir. Mais au lieu de l'aménager, le jeune sultan ne cessa d'accumuler les erreurs graves, portant ainsi atteinte à l'armature légale du pouvoir politique et religieux. Car la question de la légitimité au Maroc traditionnel est à la fois un contrat et un débat d'idées. Tout écart peut relancer de nouveau sa négociation. Dans un premier temps, Abdelaziz annonça l'abolition des impôts coraniques et l'instauration de l'impôt agricole *tertib*. Cependant, la formule dans laquelle cette initiative a été énoncée a fouetté les esprits. Même si certains savants domestiqués ont essayé de la soutenir d'un point de vue légal, ils n'avaient pas réussi à convaincre**.** Par la suite, le sultan perdit le Touat, dans les confins algériens. Enfin, et contre toutes les règles de conduite régulière, il a procédé à l'exécution d'un réfugié dans le *horm* de Moulay Driss[460]. Ainsi, le Souverain s'écartait de plus en plus de la norme légale. En réaction à cette dérive, Bou Hmara s'insurgea dans la région de Taza et déclara la guerre contre les agissements « christianisés » du sultan[461]. Si Bou Hmara n'avait

[459] E. Burke III, *Prelude to protectorate in Morocco, precolonial protest and resistance, 1860-1912*, Chicago, The University of Chicago Press, 1976, p. 41.
[460] *Ibid.*, pp. 49-62.
[461] Certains observateurs disent que la révolte de Bou Hmara est d'inspiration française surtout parce qu'il avait eu recours aux services de Gabriel Delbrel pour l'instruction militaire. Elle pourrait être encouragée par les cercles économiques de l'Oranie où il vécut pendant une période. De son côté, Burke infirme cette hypothèse et soutient l'idée selon laquelle Bou Hmara s'est servi des conditions difficiles des tribus de la région de Taza pour initier sa révolte

pas réussi à déstabiliser le pouvoir azizien, sa révolte annonçait par ailleurs le début des difficultés réelles auxquelles le monarque serait exposé. L'accord franco-anglais de 1904 accorda à la France une prépondérance au Maroc. Il donna suite à la mission de Taillandier de 1905. Confronté aux polémiques de plus en plus bruyantes de l'opposition cléricale au programme des réformes, le souverain convoqua un conseil de notables[462] pour lui soumettre les propositions françaises. Il consulta également les Ulémas de Fès qui, sans tenir compte de l'anxiété du souverain, rejetaient la responsabilité de la décadence du Makhzen et de l'Empire sur l'implication étrangère. Le Sultan s'inclina et, suivant les conseils des Allemands, réclama la tenue de la conférence d'Algésiras. Celle-ci ne fit que confirmer le rôle prépondérant de la France. En ratifiant l'acte d'Algésiras, Abdelaziz déclara officiellement sa mort politique.

Parallèlement à ces tractations légales et diplomatiques, la France continuait à empiéter sur les territoires limitrophes. Après les Oasis sahariens, elle occupa Oujda et débarqua à Casablanca. Malgré l'enthousiasme d'une élite gagnée à l'idée des réformes, celle-ci, étant minoritaire, fut emportée par l'élan patriotique qu'incarnait le programme politique de Abdelhafid. La présence militaire des chrétiens sur le territoire de l'Empire, aggravée par les conditions économiques catastrophiques, avait en effet enflammé les esprits. Partout émergeaient des voix appelant, dans un langage messianique et apocalyptique, à la guerre sainte et à la restauration de l'ordre ancien menacé.

Au moment même où les élites de Fès plaidaient, par des voies biaisées, pour un renouvellement de la religion à la manière du réformisme musulman et présentaient des projets, parfois élaborés par des orientaux installés au Maroc, Abdelhafid, alors Khalifa à Marrakesh, entamait des discussions avec les notables locaux, en particulier le Glaoui, portant sur la situation du Maroc et sur l'urgence de sauvegarder le caractère islamique de l'Empire chérifien[463]. Malgré les efforts du sultan Abdelaziz de contrecarrer l'ambition dynastique de Abdelhafid, celui-ci a bénéficié du contexte politique propice, né du débarquement des forces françaises à Casablanca, pour mettre en œuvre sa stratégie politique. En tant que sultan du

---

contre Abdelaziz, *ibid.*, pp. 62-67. Pour d'amples informations à propos de la révolte de Bou Hmara voir, M. Berkaoui, *La révolte de Bou Hmara, contribution à l'histoire du Maroc précolonial*, Université De Poitiers, Thèse de 3eme cycle, 1982.

462 Pour plus d'informations sur le contexte de la convocation du conseil et sa signification historique, voir Khalloufi Mohammed es-Saghir, *Intihar al-Maghrib bi yadi tuwarih (le Maroc achevé par ses rebelles), op. cit.*, et Jacques Cagnes, *Nation et nationalisme au Maroc*, Rabat, al-Ma'arif al-Jadidah, 1988, pp. 385-398, E. Burke III, *Prelude to protectorate in Morocco, op. cit.*, pp. 81-83.

463 Burke, *Prelude protectorate in Morocco*, *op. cit.*, p. 102. voir également, pour mieux situer les débuts et la formation de la coalition hafidyenne, l'ouvrage fort documenté de A. G. P. Martin, *Quatre siècles d'histoire marocaine*, Paris, Félix Alcan, 1923 et Charles René-Leclerc, « les Débuts de règne Moulay Hafid », *Renseignement Coloniaux*, année 1908.

Jihad, il fut ainsi proclamé à Marrakech le 17 août 1907. Dès sa proclamation, il expliqua dans une lettre-réponse aux tribus de la Chaouïa, que « nous nous sommes levés pour écouter les doléances des Musulmans et prendre en main leurs intérêts, afin qu'ils puissent demeurer, dans leur pays, complètement indépendants » [464]. Conscient des exigences du moment, il réitéra dans une lettre aux Iseksawen le principe de sa reconnaissance en tant que souverain légitime, en prenant l'engagement d'« évacuer l'ennemi des places musulmanes qu'il occupe »[465].

Le geste hafidyen s'inscrivait donc dans le contexte de la déferlante croissante des sentiments de résistance à la pénétration étrangère[466]. Ayant su exploiter la tradition du désespoir des masses, il s'était posé en sauveur de l'Islam. Ainsi, il avait réussi à rassembler les différents groupes particuliers autour d'un projet mobilisateur[467]. Dans la formation de son premier Makhzen figuraient les noms des principaux chefs tribaux, artisans de ce coup d'Etat restaurateur de l'ancien ordre, comme le Glaoui, le Mettouggi et Aissa ben 'Omar al-'Abdi ; ainsi que les représentants de l'ordre urbain comme Et-Tazi et al-Fassi. Quant à Moha ou Hammou le Zayani, il ne tarda pas à adhérer à la cause. Pour se doter d'une légitimité complète, Abdelhafid, comme prétendant au trône, dut œuvrer pour convaincre les partisans de la rénovation religieuse en ébullition à Fès. Celle-ci s'organisait autour de la personne ambivalente du Cheikh el-Kettani. Ce dernier avait toujours représenté l'opposition à la politique réformatrice du Makhzen. Très tôt, il s'était proposé de jouer, en absence fonctionnelle du Makhzen affaibli par les contraintes des traités internationaux contractés, le rôle de garant des institutions traditionnelles et de défenseur de l'intégrité territoriale. Il avait des ambitions politiques évidentes. Son influence grandissante ne pouvait pas échapper au pouvoir central. Sa première décision explicite datait du début du siècle, quand il avait décidé de mener une campagne contre l'avancée des Français

---

464 A. G. P. Martin, *Quatre siècles d'histoire marocaine*, *op. cit.*, p. 448.

465 Rapportée par Jacques Cagnes, *Nation et nationalisme au Maroc*, *op. cit.*, p. 286.

466 Brives, en voyage dans le Haouz et précisément à Tamesluht le 10 mai 1907, juste après l'occupation de Oujda, signale qu'« une poussée de fanatisme qui n'existait pas un mois auparavant et qui avait son origine dans la prise d'Oujda. Le sentiment national se réveilla », *Voyages au Maroc (1901-1907)*, Alger, A. Jourdan, 1909, p. 413, cité également par Cagnes, *ibid.*, p. 285.

467 Pour une signification historique et sociale du mouvement de la hafidiyya, voir l'article très important d'Edmund Burke, « La Hafidiyya (Août 1907-Janvier 1908), enjeux sociaux et luttes populaires », *Hespéris-Tamuda*, vol. XXXI, 1993, pp. 101-115. L'auteur tente de dépasser les analyses restrictives de Laroui (qui part d'une vision élitiste en donnant une grande importance au rôle joué par les Ulémas de Fès) et A. G. P. Martin (qui mis l'accent sur la formation de la coalition hafidiyenne) et insérer le mouvement dans le cadre des implications de la crise marocaine sur les différentes couches sociales.

dans les confins algéro-marocains, éveillant ainsi les soupçons du pouvoir central. Ce dernier avait qualifié son initiative *jihadiene* de « prétention dynastique »[468].

Ainsi, il avait été convoqué à Marrakech devant un conseil de clercs pour défendre le fondement légal de sa propagande à caractère confrérique. La délibération théologico-politique avait fini par différer le projet kattanien. Pour le domestiquer, le gouvernement de Abdelaziz lui avait accordé le rôle de conseiller du souverain. Il a ainsi participé à la campagne contre Bou Hmara. Ensuite, il avait effectué un voyage en Orient où il avait rencontré Ali Zniber de Salé qui était derrière la rédaction du premier projet de constitution au Maroc. De retour de ce voyage, il s'était activé au sein de l'opposition cléricale et avait soutenu tous les projets constitutionnalistes élaborés dans le cadre du respect des institutions islamiques du pays. La direction d'une importante confrérie à ramification rurale, surtout dans les tribus amazighes limitrophes de Fès, lui permettait de s'inscrire à des niveaux sociaux différents. Il était ainsi à la fois alem contestataire citadin et marabout rural. Eu égard à une position sociale dominante à Fès, il avait réussi à réunir le corps savant autour du projet de Abdelhafid. Ainsi, en destituant dans les formes légales Abdelaziz, Abdelhafid avait été proclamé officiellement Sultan de l'Empire. Toutefois, il avait imposé des conditions drastiques au Sultan élu, inscrites mêmes dans le corps textuel de la *bey'a* (allégeance). En ce sens, le mouvement de la hafidiyya avait cette particularité d'exprimer à la fois le sentiment intériorisé des masses rurales et les préoccupations intellectuelles de l'opposition cléricale citadine, gagnée à l'idée du réformisme religieux et insistant sur la défense des institutions traditionnelles du pays[469]. Elle révèlait ainsi la présence d'un groupe de lettrés urbains porteurs d'un projet politique précis. Il mettait l'accent en particulier sur l'aspect islamique du pays, sur le respect du rite malékite, sur la conformité des lois votées aux prescriptions du *chraà*, sur la prépondérance de la Qarawiyyin, et sur le caractère constitutionnel de la monarchie. De ce fait, le mouvement de la hafidiyya est très singulier. S'il exprime l'existence d'un protonationalisme populaire, fondé essentiellement sur le lien religieux[470], il est

[468] Muhammad Baqir el-Kattai, *Biographique du Cheikh el-Kettani le Martyr*, Rabat, 1962, p. 28.

[469] Il suffit de lire le texte de la *bey'a* de Fès rédigé par ibn el-Mouaz, sous le regard attentif d'el-Kettani, pour se rendre compte de cette volonté affichée. Il y est inscrit, à côté de la défense et de la récupération des territoires occupés, l'abolition des *maks* et le renforcement des institutions islamiques.

[470] Lyautey, très attentif aux évolutions des mouvements de la société marocaine n'a pas hésité de qualifier la hafidiyya de sentiment national. Il écrivit en 1908 au Ministère des Affaires étrangères que le succès politique de Abdelhafid « est considéré par tous les indigènes sans exception, comme le signal d'un mouvement national, religieux et anti-européen », Cagnes, *Nation et nationalisme au Maroc*, *op. cit.*, p. 289. Ce mouvement peut être également rapproché du nationalisme ethnocentriste dans la classification des types du nationalisme, élaborée par A. D. Smith. Il le définit comme une variante faible résultant de mouvement de résistance à la

difficile de dire jusqu'à quel point il a pu participer au processus de *naturalisation* dynastique, suivant la terminologie de Benedict Anderson.

Néanmoins l'avènement d'Abdelhafid pouvait, même en apparence, augurer d'une ère éphémère de rétablissement de l'autorité makhzénienne. Dès son intronisation, il déclara qu'il ignorait les décisions d'Algésiras. Puis, il a mis un terme à la révolte de Bou Hmara. Ensuite, et en tirant profit de l'opposition franco-allemande, il obtint des Français et des Espagnols la promesse de retrait de leurs forces des territoires occupés. Mais, les deux puissances mandatées ne voulaient reconnaître sa légitimité politique, sauf s'il reconnaît la dette du pays et s'il adhère au protocole de la conférence d'Algésiras. Ce qui équivalait à annoncer publiquement son suicide politique, parce que l'adhésion à ce protocole signifie la renonciation aux clauses de la *bey'a* contractée en 1908. Mais, il n'avait pas le choix. Immobilisé à la fois par le peu de moyens qu'il avait et par les pressions des puissances, il se trouva dans la même situation que son frère destitué. Par des actes significatifs, le Sultan déclara sa mort politique, l'éclatement du mouvement qui l'avait amené au pouvoir et, par-delà, la fin de l'Empire. Il commença par la révocation de certains ministres, symboles de sa coalition, comme le Glaoui qui rejoignit avec amertume son fief à Telouet dans le Haut-Atlas. Il exécuta également le cheikh el-Kettani, noyau de l'opposition urbaine à toute réforme incarnant l'intrusion étrangère et, par la suite, finit par reconnaître les clauses du traité d'Algésiras. Comme le dit justement Laroui, Abdelhafid « se trouvait, au sens propre du terme, à la place de Abdelaziz »[471].

L'idéologie du *jihad* sur laquelle il avait reposé son action pour détrôner son frère était difficile à maîtriser : « par ses exigences insoutenables, note D. Rivet, [elle] dévore ses initiateurs, prisonniers d'une surenchère qui finit toujours par se

domination étrangère. Il est destiné à préserver la culture et la liberté du groupe des dangers de l'autre, considéré comme différent et menaçant, A. D. Smith, « La « légitimation dualiste », matrice du nationalisme ethnique », *op. cit.*, p. 256-257.

[471] A. Laroui, *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain*, *op. cit.*, p. 407. Se sentant exposé aux troubles qui ont détrôné son frère, Abdelhafid commençait à négocier avec la France, dès 1911, les conditions d'un Protectorat et sa position dans le cadre d'un traité avec la France. Il était, rapporte la revue de l'*Afrique française*, « prêt au protectorat avant que la situation diplomatique fût mûre pour nous permettre de signer avec lui un traité dans ce sens. » El Mokri, son vizir, écrivit le 13 mars 1911, au ministre français des Affaires étrangères : « Au cas où les troubles prendraient un caractère de gravité de nature à mettre en péril la sécurité générale, Sa Majesté, reconnaissant la préoccupation qu'a votre gouvernement de voir la paix et la tranquillité s'établir dans l'empire, étant donnés les intérêts communs qui lient les deux pays du fait de leur voisinage, examinera avec le gouvernement de la République les moyens qu'il conviendrait d'employer pour enrayer l'origine des troubles », *Afrique Française*, année 1912, pp. 237-238.

retourner contre eux »[472]. Le souverain finit ainsi, par l'intermédiaire de Mokri, par conclure un accord avec le Quai d'Orsay le 14 janvier 1910 permettant à la France de devenir la puissance conseillère et protectrice du Makhzen. Sa démission symbolique provoqua les mêmes tensions que celles suscitées par la compromission de Abdelaziz. Fès fut assiégée par les tribus limitrophes, tandis que des soulèvements se préparaient dans les différentes régions de l'Empire. Entre temps, la France avait négocié le désistement de l'Allemagne en 1911. Elle l'avait enfin obtenu grâce à des concessions en Afrique équatoriale. L'hypothèque allemande étant levée, les Français se trouvaient face à un Abdelhafid isolé et encerclé à Fès, disposé à signer le traité de Protectorat sans oublier toutefois de négocier sa situation personnelle et la possibilité de son abdication. Avant de sceller la fin de l'empire indépendant le 30 mars 1912, le Sultan ne manqua pas de rejeter toutes les causes de l'échec de son mouvement sur la contestation rurale, en s'appuyant même sur les principes du *chraà*. Il écrivit : « Il m'est parvenu que des ignorants bavards critiquent ma conduite. S'ils connaissent le fiqh et la réalité des faits, ils sauraient que chaque règle juridique a des causes déterminantes. Ainsi, il est interdit en effet aux musulmans de se faire aider par les infidèles si leur intention est d'attaquer d'autres musulmans, mais, s'ils sont en état de légitime défense, il leur est tout à fait licite d'appeler à la rescousse des non-musulmans. C'est bien notre cas avec ces kharidjites que nous avons essayé par tous les moyens de ramener à la raison, mais qui ont refusé toute espèce de compromis, parce que, comme tous les Berbères, ils n'ont que mépris pour le *chraà*. L'aide de l'étranger est bien, dans ces circonstances, un moyen de faire appliquer la loi divine. »[473]

Cela étant, les processus d'intégration de l'Empire dans le commerce international, par-delà leur contribution à la désintégration de l'équilibre structurel traditionnel, ont abouti à faire du Maroc un Etat souverain. La formule du Protectorat était même la consécration juridique de cette réalité. Il incombait ainsi à la force protectrice la charge d'introduire les « œuvres du progrès et de civilisation », donc les infrastructures de l'Etat scientifiques, et, bien sûr, de sauvegarder l'autorité de Sa Majesté chérifien

[472] D. Rivet, *Lyautey et l'institution du Protectorat au Maroc, 1912-1925*, Paris, l'Harmattan, 1988, t.I, p. 93.
[473] Nehlil, *Lettres chérifiennes*, Paris, E. Guilmoto, 1915, p. CXXVI, Laroui, *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain, op. cit.*, pp. 411-412.

EMERGENCE DU NATIONALISME ET CONSTRUCTION DU POSTULAT IDENTITAIRE

Chapitre VIII

Mise en route du Protectorat et politique de "restauration"

1. Réactions au « nouvel ordre politique »

L'aventure de Abdelhafid se terminait ainsi par l'attitude ambiguë d'un Sultan de *jihad* qui sollicitait de la France, après avoir rejeté les causes de la faillite de son entreprise sur la révolte désespérée des ruraux, sa protection, la préparation de son abdication et la prise en charge de la conquête et, comme dirait plus tard Lyautey, de « l'organisation de la conquête »[474]. Ainsi étant, il affirmait l'éclatement du mouvement qui l'avait porté au pouvoir. De ce fait, chacun des groupes impliqués dans cette tentative de la restauration du vieux système menacé réagit à sa manière.

Dans le milieu urbain, et surtout après la mort tragique d'el-Kettani, considéré comme le grand artisan de l'opposition cléricale, une certaine résignation se fit sentir et que traduisit même le geste inattendu du souverain. Cette position de composition tacite avec le nouvel ordre colonial s'exprimait par des voix multiples. Abu Shu'ayb ed-Dukkali, le doyen de la Salafiya marocaine, n'hésitait pas de mettre en cause tout l'élan contestataire de la société rurale. Ayant été sollicité par le prétendant al-Hiba pour adhérer à son mouvement jihadien et légitimer sa proclamation comme nouveau sultan, il avait émis des réserves significatives avant d'affirmer en termes bruyants la condamnation de tout le *jihad* marocain. Laroui a rapporté de lui ces propos : « Je suis en effet contre les résistants qui fournissent des prétextes aux Européens pour occuper les territoires des Musulmans comme Bou 'Amama, Bou Hmara, les chefs de la Chaouia, des Beni Mtir et bien d'autres encore dont le nombre ne se compte plus en Orient et en Occident »[475].

---

[474] Juste après son arrivée à Fès, Lyautey précise dans un télégramme envoyé à Paris qu'il va « limiter notre action aux régions occupées, mais en assurant d'une façon absolue leur sécurité, ainsi que leur organisation politique, sociale et économique », *Afrique française*, 1912, p. 218. Il déclare également devant la colonie française de Casablanca à l'occasion de la fête nationale de 1914 que « la conquête ne suffit pas. Il faut organiser la conquête », *Paroles d'action*, présentées par J.-L. Miège, Paris, Imprimerie nationale, 1995, p. 138.

[475] A. Laroui, *Esquisses Historiques*, *op. cit.*, p. 97. Cette attitude doit être également comparée à celle d'un lettré de Fès dont Rivet a rapporté le témoignage. Face à l'assaut de Fès par les tribus limitrophes après la signature du Traité du Protectorat pour « reprendre au *bashadour (*Ambassaduer) son acte de vente » (Wesberger, p. 279), il qualifie ce mouvement de *siba* (anarchie) empreinte de *Jahiliya* (état antéislamique), Rivet, *Lyautey et l'institution du Protectorat au Maroc*, *op. cit.*, t. I, p. 135.

D'autres clercs préférèrent par ailleurs s'exiler et tentèrent de vivre leur « croyance complète » dans un territoire non soumis à la loi de l'Autre. Rivet fait écho de la *hijra* libératrice -exode ou exil- de Jaafar ben Idriss el-Kettani. Parent de Muh Abdelkébir, il décida de quitter le Maroc juste après la signature du traité du Protectorat. Ayant tiré « les conséquences extrêmes de cette volonté ascétique de conserver inviolée son intégrité (il) s'embarque pour Médine, le visage caché dans un pan de son *selham* pour ne pas voir à Tanger le spectacle de Babylone »[476]. D'autres cherchaient, dans les conditions du temps, de petits îlots intimes pour apprécier une retraite psychologique ou sociologique. N'ayant plus le courage de dénoncer ou de combattre, « on chuchote entre intimes la nécessité entre Marocains d'avoir un Sultan *ad-din* : un chef purement religieux, dégagé de toute attribution makhzen…Ils suggèrent qu'on dise la prière mentalement au nom du candidat de leur cœur-ce pourrait être 'Abd el-'Aziz- et qu'on laisse à Moulay Youssef l'intendance de tout ce qui ressort de ce bas monde : *ad-dunya* »[477].

Une séparation de fonctions qui révèle la mise en veilleuse de l'Islam combatif dans l'espace urbain. Ainsi, entre exil et résignation, les familles urbaines dominantes renonçaient à toute forme d'opposition affichée et tentaient de se replacer dans le nouvel ordre politique. La résignation et le silence de l'élite urbaine caractérisèrent toute la première période du Protectorat au Maroc. Cependant, l'élite urbaine ne formant qu'une minorité, qu'est-ce qui caractérise donc la réaction des autres groupes sociaux, en particulier les masses urbaines paupérisées et la société rurale ?

Fès a accueilli les nouveaux dirigeants par une révolte sanglante. D'après les témoignages, la colère des soldats explose le jour où ils sont informés du départ du Sultan pour Rabat, qui coïncide avec l'introduction de certaines réformes dans l'organisation militaire (comme la suppression des emplois des officiers indigènes, la modification de la solde et la création des ordinaires et le port du sac –*lebrdâa*, sac d'âne ironisaient ces soldats séditieux pour symboliser le refus de la métamorphose de leur statut-)[478]. A cet égard, Hajoui note dans ses mémoires que certains soldats considéraient que l'obéissance à la nouvelle loi était contraire à l'Islam et que le port des sacs n'est qu'une entorse à leur foi. Devant le silence du Sultan auquel ils ont fait part de leurs doléances et ses atermoiements, les soldats, se sentant abandonnés par leur chef, se dispersent et crient, avec les foules

[476] Rivet, *Lyautey et l'institution du protectorat au Maroc*, *op. cit.*, t. I, p. 100.
[477] *Ibid.*, t. II, p. 94.
[478] Pour de plus amples informations sur ces journées, voir l'étude détaillée de Daniel Rivet appuyée sur les dépositions des principaux acteurs de l'événement, *Lyautey et l'institution du protectorat au Maroc*, *op. cit.*, t.I, pp. 126-132, les comptes rendus de la Revue de l'*Afrique française*, année 1912, pp. 159-160 et pp. 172-182, et également les remarques de Hajoui dans ses mémoires rapportées par la Revue *Dossiers de l'Histoire du Maroc*, n° 4, sepetmbre 1996, pp. 7-8.

urbaines, que « Dieu récompense les *mujahidin* »[479]. Les appels au *jihad* s'adjoignaient aux you-yous des femmes et la ville déclara la guerre aux signes de la présence française. Les raisons de l'émeute des soldats de Fès restent encore à élucider. Pour les nationalistes, elle exprimait le refus catégorique des Marocains à la pénétration française. Par ailleurs, elle peut être considérée comme une mutinerie transformée en émeute urbaine, comme le pense Daniel Rivet. Celui-ci avance que l'introduction de l'ordinaire est vue comme une atteinte à l'identité sociale des *'askaris*. C'est ainsi que l'appel à la protection du Sultan peut être interprété comme un rappel aux clauses du contrat. Ainsi, devant son inefficacité, l'insurrection est devenue inévitable. Elle cristallise la colère inavouée des masses urbaines et le règne d'une tradition de désespoir que renforce la rumeur de l'abdication du Sultan et de sa constitution en prisonnier des Français. L'instauration du Protectorat est vécue ainsi comme une dislocation du pacte d'allégeance, fondement de l'organisation politique et toile de fond du règne de la légitimité. Ainsi, elle ne peut qu'avoir des effets négatifs sur la réaction des groupes immédiatement impliqués. Chaque groupe particulier voit dans l'absence du Sultan et dans son exclusion du champ de la décision et du commandement un risque de perdre les intérêts que lui octroie sa position dans l'architecture du système coiffé par la personne du Sultan. De cette situation, D. Rivet conclue que « la colère qui s'enfle est l'addition négative de mécontentements sectoriels »[480].

N'étant pas organisée, la mutinerie n'a réussi ni à venir à bout des forces françaises ni à se rallier aux soulèvements ruraux qui se dirigeaient déjà sur Fès en vue de sauver l'Islam et son représentant légal. Elle fut en revanche mâtée sévèrement avant la fin d'avril, laissant plus d'un millier de cadavres dans les ruelles de la ville. Juste après la répression, la rumeur de l'abdication du Sultan et de sa constitution en prisonnier des « infidèles » accrut le désespoir des tribus limitrophes de Fès. Ainsi, encadrées par le prétendant chérif el-Hadjami, elles marchèrent sur Fès[481]. Elles réussirent à investir cette ville le 25 mai 1912, dont les français n'arrivèrent à se dégager que le 1 juin. Ainsi commença le processus de « la pacification » et de la localisation régressive de la résistance armée à l'occupation française[482].

---

[479] Rivet, *Lyautey et l'institution du protectorat au Maroc*, *op. cit.*, t. I, p. 126.

[480] *Ibid.*, p. 130. La même opinion est exprimée par F. Gilbert qui explique que le mécontentement *des askaris* est venu se greffer sur le mécontentement général, *Afrique Française*, 1912, p. 181.

[481] El-Hadjami, dont la nature de la prétention reste obscure, a réussi néanmoins à endosser, note Rivet, « la figure du *mahdi* », *Lyautey et l'institution du Protectorat au Maroc*, *op. cit.*, p. 135, et à organiser l'assaut de Fès, voir la traduction du plan de l'attaque de la ville et la répartition des cavaliers des tribus sur les points stratégiques dans, *Afrique Française*, année 1912, p. 217.

[482] Sans faire une description de la résistance armée que les tribus amazighes ont opposé à l'occupation française de 1912 à 1934, je me limite dans ces paragraphes à décrire les premiers événements en rapport avec l'orientation conservatrice de la politique lyautyénne au Maroc.

Dans le Sud, un autre mouvement de restauration est né. Al-Hiba, prétendant au trône et candidat à l'occupation du poste vacant après la démission symbolique et réelle de Abdelhafid, mobilisait les tribus et hommes de sainteté autour du thème de la guerre sainte et de la restauration de la légitimité. Après la constitution de sa mehalla et son investiture à Tiznit, il entame sa marche vers Marrakech où il est proclamé Sultan le 15 août 1912. Endiguant la détresse des populations, sa montée vers le Nord engendra un désordre total dans la ville et ses alentours. Mais sa mise en déroute par la colonne Mangin à Sidi Bouâtman, dans les faubourgs de Marrakech, et son expulsion vers Taroudant et après vers Kerdous, dans l'Anti-Atlas occidental, accentuèrent le mouvement de l'éparpillement et de la provincialisation de la résistance qui va durer jusqu'à 1934.

Ainsi, la position dans les espaces socio-politiques de l'empire précolonial a commandé la nature de la réaction de chaque groupe. Si les élites urbaines ont adopté la même attitude que le pouvoir central, les groupes ruraux se sont inscrits dans une opposition radicale à tout compromis avec l'Etranger. En conséquence, le Protectorat établi s'est heuré à la situation d'un pays déchiré et démembré, résultant de la divergence des réactions et de la croissance de la résistance rurale généralisée. Lyautey, accouru au Maroc pour rétablir l'ordre en tant que premier résidant général de la République française au Maroc, donne, dans une lettre écrite à Marrakech le 24 octobre 1912, une idée de cette situation insaisissable. Il note que « j'ai senti le Maroc se dérober sous mes pieds : la généralisation du mouvement national a pris tout à coup une violence, une cohésion, une rapidité qui ont pu nous faire tout craindre. J'ai dû envisager l'éventualité où tout allait craquer et où nous serions rejetés sur la côte »[483]. Le pays, dit-il, « comme les mers les plus périlleuses pour la navigation, est gros de cyclones »[484]. Au-delà même des efforts militaires et financiers que les réalités marocaines ont imposé au « nouveau makhzen », Lyautey en a tiré la conclusion qu'il fallait y mettre en place une politique particulière. Qu'est-ce qui caractérise cette politique et comment a-t-elle contribué à la préservation des hiérarchies et à la restauration de la « monarchie » agonisante ?

Beaucoup d'ouvrages ont abordé ce sujet, voir notamment, M., Bernard, *La Pacification du Maroc, 1907-1934*, Paris, Publication du Comité de l'Afrique française, 1936, S. Guennoun, *La montagne berbère. Les Ayt Oumalou et le pays Zaïan*, *Renseignements Coloniaux*, 1929, pp. 1-96, G. Guillaume, *Les Berbères marocains et la pacification de l'Atlas central*, 1912-1933, Paris, Julliard, 1946, A. Huré, *La pacification du Maroc, 1931-1934*, Paris, Berger-Levrault, 1952, G. Spillman, *Les Ait Atta du Sahara et la pacification du haut Draa,* Rabat, Imprimerie nouvelle, 1936.

[483] Rivet, *Lyautey et l'institution du protectorat au Maroc*, *op. cit.*, t. I, p. 125.

[484] Lyautey, *Paroles d'action*, *op.cit.*, p. 101.

2. La politique de restauration : l'action du Résident Général Lyautey

La première conséquence du soulèvement général de 1912 fut la désignation de Lyautey comme premier Résident général et dépositaire des pouvoirs de la République française au Maroc. La situation sécuritaire ou, suivant le terme de Lyautey lui-même, « la période ingrate », avait commandé le choix d'un militaire[485]. Et il fut le premier à vouloir en tirer des bénéfices. Il mit à profit les conditions spécifiques à cet empire déliquescent et la particularité de sa constitution historique pour faire valoir sa conception des choses et, partant, élaborer sa stratégie politique de conquête et d'organisation de conquête en dehors des influences de la classe dirigeante parisienne. Dans une lettre à Rousseau le 9 juillet 1912, son ami et chef de cabinet de Millerand qui avait soutenu sa nomination, il écrivait : « Ce qu'on perd de vue, c'est qu'entre les deux, la constitution sociale du Maroc a subi une révolution historique aussi grave, aussi radicale que notre révolution de 1789. Ce n'est pas impunément que le pays de l'indépendance et du fanatisme le plus irréductible s'est vu notifié le Protectorat, qui pour tous ne se traduit que par une formule : la vente du Maroc à l'étranger »[486].

Partant, il en déduit une crise de légitimité. En un sens, le désespoir collectif est, selon Lyautey, un produit dérivé d'une perte de sens et de légitimité qui s'explique par l'absence de tout représentant légitime de la loi légale. « Nous ne savons plus au nom de qui prier ; il n'y a plus de Sultan », tel est le problème des Marocains, explique-t-il dans une autre lettre le 22 octobre 1912. A partir de ce moment, la doctrine de Lyautey commença à prendre forme. D'abord, il s'insurgea contre tout projet de la régénération par le bas prônée par un certain nombre d'algérianistes, assimilant le Makhzen à une « corporation de mangeurs » et le Sultan à un syndic des conquérants arabes. Ensuite, il adopta une politique, soutenue par le principe même du Protectorat, de restauration et de collaboration. Dès lors, et comme le souligne Rivet, « effaçant son passé de Lyautey « l'Algérien » d'un trait digne du prince de Machiavel, il va s'embarquer à fond dans une autre politique consistant à

[485] Face à une situation militairement insaisissable, « la période ingrate » déclara Lyautey plus tard le 14 juillet 1914 dans une allocution à la colonie française de Casablanca, *Paroles d'actions*, *op. cit.*, p. 137, le Conseil des ministres décida, le 12 mai 1912, de nommer un résident général militaire à la tête du Protectorat marocain. Appuyé par Millerand, Ministre de la guerre, le Général Lyautey fut choisi. Un décret datant du 11 juin 1912 fut promulgué pour régler les pouvoirs du résident. L'art. 2 stipule que ce dernier est « le dépositaire de tous les pouvoirs de la République dans l'empire chérifien », voir le texte intégral du décret dans *Afrique Française*, année 1912, p. 218. Rivet note également que les événements discréditent Regnault et « frayent la voie à un proconsul militaire doté de pouvoirs extraordinaires pour reprendre en main une situation devenue insaisissable. Gallieni, pressenti, se dérobe, invoquant son âge. Le conseil des ministres du 26 avril opte pour Lyautey grâce à l'appui décisif de Millerand », *Lyautey et l'institution du protectorat au Maroc*, *op. cit.*, t. I, p. 150.

[486] D. Rivet, *Lyautey et l'institution du Protectorat au Maroc*, t. I, pp. 161-162.

restaurer, et non à instaurer (comme le stipulait la culture politique sous-jacente à la république impériale), à conserver, et non à effacer »[487].

Ainsi est né le conservatisme de Lyautey. Il écrivait ainsi le 10 décembre 1922 à son ami Barrucaud : « J'affirme avec une conviction croissante que notre force et notre avenir au Maroc y reposent sur une politique conservatrice, traditionnelle, hiérarchique, et non sur une évolution démocratique »[488]. Quels sont alors les traits caractéristiques de cette politique conservatrice ? Et quel est son impact sur la résignation des milieux urbains au fait accompli de la colonisation et sur la mise en route du régime du Protectorat ?

Outre la situation « ingrate » à laquelle le nouveau résident est confronté, ses tendances aristocratiques et monarchiques le prédisposent à élaborer une politique de restauration[489]. Elle consiste essentiellement dans le rétablissement de l'autorité du Sultan, dans la politique des égards et dans le respect des hiérarchies anciennes[490]. En un mot, Lyautey avait l'ambition de faire *inventer* le Maroc dans le cadre de ses *institutions traditionnelles*. Il s'efforçait donc de régénérer le Maroc par la reproduction *à l'identique* d'un certain ordre ancien.

La passion monarchique

Selon Lyautey, le Sultan, en tant que chef spirituel, occupe une place centrale dans la structure sociale et politique traditionnelle. Il est un arrangeur, suivant la terminologie d'Ernest Gellner. Lyautey explique que « vis-à-vis de ce peuple fanatique, jaloux de son indépendance et dont les deux tiers sont encore en dissidence, le chérif couronné a gardé tout son prestige religieux, et c'est une force

[487] D. Rivet, *Le Maroc de Lyautey à Mohammed V, op. cit.*, p. 31.

[488] Guy Delanoë, *Lyautey, juin, Mohammed V, fin d'un Protectorat*, *mémoires historiques*, Paris, l'Harmattan, 1988, t. I, p. 25.

[489] Lyautey n'a jamais caché ses tendances monarchiques, il disait par exemple à propos d'Alphonse XIII : « Je ferais toutes les bêtises possibles pour le mettre sur le trône », Rivet, *Lyautey et l'institution du Protectorat au Maroc*, *op. cit.*, t. I, p. 153. En s'adressant à Moulay Youssef, il n'hésite pas à l'appeler « *sidna*, notre seigneur » et il se comportait avec lui comme s'il était réellement son maître. Notons, comme disait de lui Didier Mandras son secrétaire personnel, que « le Maréchal Lyautey était un grand Seigneur, un Aristocrate », *Dans l'ombre du Maréchal Lyautey. Souvenirs (1921-1934),* Rabat, Eds Félix Moncho, 1953, p. 22, et définit l'aristocratie comme « le pouvoir exercé par les meilleurs, par en haut », *ibid.*

[490] Critiquant la sévérité avec laquelle a été réprimée la mutinerie des soldats à Fès, Lyautey, en prévoyant l'instauration d'une politique des égards, écrivit à M. de Mun : « Elle (la politique de répression) n'a pas distingué qu'à côté de la racaille qui avait prêté la main à la mutinerie militaire, il y avait ici toute une classe moyenne, commerçante, laborieuse, pacifique et qui ne demandait que s'abriter derrière une autorité constituée », Cité par André Maurois, *Lyautey*, Paris, Plon, 1931, p. 198. La tâche de Lyautey fut alors de former cette autorité constituée et de rallier les élites indigènes à son action.

qu'il faut, jusqu'à nouvel ordre du moins, sauvegarder précieusement pour l'utiliser à notre profit »[491].

La fabrication d'un Sultan légitime s'avère ainsi nécessaire. Car Abdelhafid n'est pas seulement accusé de vendre le Maroc aux Français, il manifeste également les signes d'une instabilité psychique et politique. Il ne peut pas assurer cette fonction. Son maintien est jugé même dangereux. Il s'agit donc d'arranger son départ dans le respect de la tradition dynastique[492]. De même, l'institution de son demi-frère Moulay Youssef a été soigneusement organisée. Toutefois, la construction de la position statutaire du Sultan implique aussi sa mise en scène et l'imposition de son autorité. C'est pourquoi Lyautey a donné une importance à son statut d'homme de religion. Ainsi, la Résidence organise avec soin les fêtes traditionnelles, en particulier la fête du sacrifice. Dès novembre 1912, Moulay Youssef célébrera l'*aid el-kebir* « avec un éclat inaccoutumé et suivant les traditions délaissées depuis la mort de Moulay Hassan »[493]. Ensuite, pour donner au Sultan régénéré un apparat de pouvoir, Lyautey se présentera comme un collaborateur et serviteur de Sa Majesté. « Tous mes efforts et ceux de mes collaborateurs seront consacrés à aider Votre Majesté à répandre sur son bel et noble Empire les bienfaits de la paix, de l'ordre et de la justice », dira-t-il en s'adressant au Sultan[494]. Il utilise ainsi délibérément et consciemment ces termes, surtout dans les réceptions officielles, pour rendre au Sultan tout son apparat de pouvoir politique et religieux. Au terme du Traité du Protectorat, il est son ministre des Affaires étrangères et de la guerre. De même, ses différentes allocutions en présence des représentants de la société indigène sont remplies de termes évoquant son loyalisme et son dévouement. En s'adressant par exemple aux notables indigènes le 28 septembre 1917, il n'hésitait pas à s'effacer complètement devant la personne du Sultan, en se servant même du langage coutumier des dignitaires makhzéniens. « La source de toute autorité, dit-il, est chez *sidna* » et il n'est que son « premier serviteur »[495]. Cette stratégie de restauration dynastique atteignit son apogée au moment de la guerre du Rif. Le

[491] Rivet, *Lyautey et l'institution du Protectorat au Maroc*, *op. cit.*, t. I, p. 173.

[492] Moulay Hafid s'abritait derrière les raisons de santé pour signifier à son grand vizir son abdication, voir la lettre dans, André Maurois, *Lyautey*, *op. cit.*, pp. 204-205. Il évoque également la même raison dans la lettre qu'il a envoyée à Lyautey. Il écrit : « il est né entre nous l'attachement. Mais Dieu a décrété notre séparation depuis que nous avons pris le parti de quitter le pouvoir pour raison de santé, qui touchent à notre convenance personnelle », Maurois, *op. cit.*, p. 205.

[493] Rivet, *Lyautey et l'institution du Protectorat au Maroc*, *op. cit.*, t. I, p. 174.

[494] Lyautey, *Paroles d'action*, *op.cit.*, p. 98. Dans ce sens, la pacification et son organisation n'est qu'une œuvre sultanienne exécutée, sous ses ordres, par la France. Il ajoute pour clôturer son allocution que « Votre Majesté peut compter sur mon entier dévouement et celui de mes collaborateurs pour La seconder dans l'accomplissement de cette grande œuvre », *Ibid.*

[495] Lyautey, *Paroles d'action*, *op. cit.*, p. 276.

Général loyaliste rejeta le principe d'une république réfractaire à l'autorité du Sultan. Il expliqua à ses collaborateurs que toute négociation devait avoir pour objectif d'amener le rebelle rifain « à des ouvertures conciliables avec la souveraineté intégrale du Sultan ». Il ajouta qu'il n'était pas question de reconnaître « l'indépendance du Rif, sauf à en déterminer ultérieurement les modalités et à trouver une formule qui sauvegarde l'autorité nominale du Sultan »[496].

Lyautey est resté fidèle à sa passion monarchique et au respect des institutions et aux traditions du pays. Au cours de sa maladie, il fut invité à se rendre au Mausolée Moulay Driss. Malgré les incessantes demandes des élites de la ville, il refusa, arguant qu'il n'était pas permis à un chrétien de pénétrer dans un lieu saint musulman. Et après sa guérison, il voulut remercier les populations urbaines de leurs sentiments prodigués à son égard, il s'adressa à elles par personne interposée. « Comme il ne saurait convenir que je m'adresse directement au peuple marocain, dit-il, c'est à votre Majesté chérifienne (que Dieu prolonge Son règne et augmente Sa gloire) que je demande de vouloir bien être, auprès de son peuple, l'interprète de ma gratitude pour les témoignages d'affection qui m'ont été prodigués »[497].

On peut ainsi dire qu'avant que les nationalistes érigent le Sultan, transformé en roi, en colonne vertébrale de la nation, Lyautey a procédé à sa mise en valeur symbolique et politique. C'est ainsi que le lyautéisme a constitué durant toute la période nationaliste une doctrine de référence.

La conservation des institutions

Au cours du mandat de Lyautey, la Résidence s'est attachée à la restructuration du « vieux makhzen » affaibli et au respect des hiérarchies, des coutumes et des institutions traditionnelles. Lyautey entendait ainsi conserver les structures sociales et les hiérarchies et faire inventer le Maroc au nom du respect de ses institutions traditionnelles. Ainsi, notait-il, « je m'attachais toujours ainsi que tous les gens qui collaborent avec moi, à ce que les rangs et les hiérarchies soient conservés et respectés, à ce que les gens et les choses restent à leur place ancienne, à ceux qui sont les chefs naturels commandent, et à ce que les autres obéissent »[498].

L'introduction des réformes ne pouvait donc pas se faire par coups de force. Leur mise en œuvre devait tenir compte de la particularité et de l'identité administrative du vieux Makhzen. En ce sens, restaurer l'administration signifiait empêcher toute

[496] Rivet, *Lyautey et l'institution du Protectorat au Maroc*, *op. cit.*, t. III, p. 280 et p. 295.
[497] Lyautey, *Paroles d'action*, *op. cit.*, p. 433.
[498] Cité par J. Dresch, « Lyautey », in *Techniciens de la colonisation,* Paris, PUF, 1946, p. 83 et par Ben Mlih, *Structures politiques du Maroc colonial*, Paris, l'Harmattan, 1990, p. 146. Lyautey dit encore, à en croire Didier Mandras, « Ce peuple, passez-moi l'expression, avait encore " dans la peau le sens des hiérarchies" », *Dans l'ombre du Maréchal Lyautey, op. cit.,* p.24

confusion avec l'appareil résidentiel, incarné par le secrétariat du gouvernement chérifien que présidait H. Gaillard. La séparation entre leurs domaines d'action et leurs locaux était une condition nécessaire. Elle était en un sens la traduction du principe du protectorat tel que le concevait Lyautey. Cette démarche ne s'interdisait aucune procédure susceptible de convaincre que les institutions continuent d'exister. Elle s'intéressait même à la question du décor. Une note de H. Gaillard exprime bien la logique de la stratégie résidentielle. Il recommande que « le Sultan et ses vizirs, en raison du caractère religieux de leur gouvernement, devaient, pour conserver leur prestige, vivre plus isolés de l'élément européen. Les caïds et les chefs religieux qui se rendent dans une *beniqa* du makhzen doivent y trouver le vizir entouré de ses secrétaires travaillant assis en cercle sur des tapis, selon l'ancienne coutume. S'ils pénétraient dans des bureaux meublés à l'européenne, ils auraient le sentiment que l'ancien makhzen a disparu »[499].

L'aspect conservateur de cette politique se révèle mieux dans la mise en œuvre des mesures visant à empêcher que les Marocains soient entraînés dans une aventure de modernisation incontrôlable. La hantise d'un déracinement menaçant ne cessait de tourmenter Lyautey qui gardait à l'esprit l'accueil glacial que Fès lui avait réservé en 1912[500]. Il tenait à donner aux Marocains le sentiment, ou l'illusion, qu'ils continuaient à vivre entre eux par la mise en place d'une réglementation envisageant l'inviolabilité de l'espace sacré et l'intégrité des hommes. Ainsi, la Résidence interdit aux Européens l'accès aux lieux de culte musulman, mais aussi aux Musulmans de tenir les débits d'alcool. Elle mit également en place une politique urbaine basée sur la restriction des lieux de rencontre entre indigènes et européens. Dès lors, la stratégie de Lyautey était de cantonner le Maroc dans son statut *naturel*. Dans cette perspective, il entendait faire du Marocain un sujet dévoué et loyal, en le maintenant dans le statut de sujet éternel du Sultan. « Il ne saurait être question, dit-il à titre d'exemple, d'élections. Les indigènes sont sujets du Sultan, et jamais ni lui, ni le Makhzen, ni tout ce qui compte au Maroc comme forces sociales et sur quoi nous nous appuyons, n'admettraient que le droit de suffrage pût être donné aux indigènes. Le statut sur lequel repose l'Empire chérifien en serait ébranlé dans ses fondements et la façon la plus dommageable pour la sécurité morale du pays »[501].

---

[499] Rivet, *Lyautey et l'institution du Protectorat au Maroc*, *op. cit.*, t. I, 179.

[500] Georges Caulis, auteur d'un ouvrage sur la France au Maroc, donne cette image sombre de Fès au seuil du protectorat : « Fez, morne, irréductible, opposant au nouveau maître un visage fermé : des rues mortes, des souks déserts. Les notables, les riches commerçants avaient fui, les oulémas, se tenaient dans les mosquées », cité par André Colliez, *Notre protectorat marocain. La première étape 1912-1930*, Paris, Marcel Rivière, 1930, p. 107.

[501] Ben Mlih, *Structures politiques du Maroc colonial*, *op. cit.*, p. 152.

Le Protectorat n'avait donc pas la vocation à faire développer les mentalités, de même il n'avait pas l'intention d'inverser les hiérarchies préexistantes à son avènement. La politique éducative poursuivie par les dirigeants de la Résidence illustre mieux la logique structurant la doctrine de Lyautey.

Le maintien des différences sociales : une politique éducative hiérarchisée

La politique éducative du Protectorat répondait à deux desseins fondamentaux. Le premier était de couper les masses de toute instruction sérieuse. G. Hardy, le directeur de l'Instruction publique, justifiait cette discrimination sociale par des raisons sécuritaires. Selon lui, les enfants des classes pauvres étaient plus réceptifs aux idées modernes. « C'est d'eux, plus encore que des rangs de la bourgeoisie, expliqua-t-il, que sortiront des jeunes turbans hostiles à notre domination »[502]. Sa stratégie consista à ne pas transformer l'école en un instrument d'inversement des rapports de force et de hiérarchisation. Etant *naturellement* déclassés, ces indigènes défavorisés furent orientés vers un enseignement technique rudimentaire. En ville, on construisit des écoles de quartiers où l'enseignement était centré sur l'apprentissage d'un métier, en général celui des parents. A la campagne, le programme scolaire formait une espèce de continuum avec la vie paysanne. En ce sens, l'enfant du paysan devrait retourner au travail de la terre, et le fils de l'ouvrier rester ouvrier. A chaque milieu social déterminé devait correspondre une instruction adéquate. Les élèves issus des familles défavorisées seraient donc, après une formation technique élémentaire, un réservoir de main-d'œuvre immédiatement disponible à l'économie coloniale.

Le second objectif s'inscrit dans le cadre de la politique des égards qui consiste à reproduire dans la frontière sociale de la classe des collaborateurs « les piliers du Maroc de demain »[503]. Bien instruire la génération des fils de notables et de dignitaires fondait ainsi cette stratégie. Celle-ci tendait à former une élite indigène intègre, fiable, reconnaissante et susceptible de fournir au Protectorat naissant et en marche les héritiers du vieux Maroc. Le fondement de toute politique éducative consistait, précisait Lyautey, « à former dans ce pays une élite intellectuelle avec laquelle nous puissions travailler, mais en nous efforçant qu'elle ne soit pas déracinée, de façon qu'elle demeure un trait d'union entre la masse indigène et nous »[504].

---

[502]Note de principe de G. Hardy sur l'enseignement indigène, 30 avril 1921, Rivet, *Lyautey et l'institution du Protectorat au Maroc*, *op. cit.*, t. II, p. 244.

[503] D. Rivet note que « l'illusion, chez Lyautey, provient de sa conviction qu'on peut changer la société en agissant sur son élite. C'est la version aristocratique de la croyance selon laquelle on peut transformer par décret la société et elle se heurte en milieu marocain à de formidables pesanteurs », *Lyautey et l'institution du Protectorat au Maroc*, *op. cit.*, t. II, p. 185.

[504] *Ibid.,* t. II, p. 245.

En ce sens, la création d'une espèce d'écoles restrictives et payantes, nommés Ecoles des fils de notables, est une manière de limiter la dimension sociale de cette élite. Elles sont donc réservées aux enfants bien nés des villes impériales. Ceux-ci y poursuivent un enseignement bilingue et équilibré où l'acquisition de certaines notions de culture moderne en langue française se juxtapose à une initiation à la culture traditionnelle (éducation islamique, arabe classique)[505]. Conformément aux vœux du Résident général, l'instruction a ainsi pour objectif de limiter le déracinement de cette future élite. De même, la fondation de deux collèges franco-musulmans à Fès et à Rabat s'inscrit dans la droite ligne de cette politique. L'origine sociale de leurs effectifs scolaires est pratiquement la même[506]. Leur programme offre une illustration fascinante de cette politique d'acculturation maîtrisée. Les études comportent deux branches. Onze heures sont consacrées à l'étude de l'arabe littéraire qui vient de renaître en Orient, du droit et de la théologie islamique, et 20 heures à l'apprentissage du français et, dans cette langue, de l'histoire et géographie, des mathématiques, et des sciences physiques et naturelles. Le collège franco-musulman constitue ainsi un vrai laboratoire de fabrication d'une élite intermédiaire[507]. Fidèle à sa passion monarchique, Lyautey tente également d'écarter toute propagande laïque. Dans ce sens, Paul Marty souligne que, pour réussir la fabrication d'une avant-garde civilisatrice, le collège musulman doit constituer « une parfaite maison d'éducation…amie de croyances religieuses : en un mot et à peu de choses près, [Il doit être] un établissement confessionnel »[508].

En 1916, Lyautey donna des instructions à ses collaborateurs pour la promotion des jeunes et leur intégration dans les structures administratives de l'Etat scientifique en cours de constitution (Services de la Résidence et du gouvernement néo-chérifien). Il fallait donc aménager un avenir à cette jeunesse distinguée. Cependant, certains services résidentiels manifestaient une certaine résistance. Ils n'avaient pas donné suite aux ordres du Général. Furieux, celui-ci intervint au

[505] Pour de plus amples informations sur ces écoles voir, Yvonne Knibiehler, « L'enseignement au Maroc pendant le Protecorat (1912-1956), les fils de notables », *Revue d'Histoire moderne et contemporaine*, n° 41-3, juillet-septembre, 1994, pp.489-498.

[506] Selon Mekki Merrouni, l'écrasante majorité des étudiants inscrits de la fondation du collège Moulay-Driss jusqu'en 1930 est issue de la couche sociale dominante de la ville (commerçants, propriétaires citadins et fonctionnaires de Makhzen), *Le Collège musulman de Fès (1914-1956)*, Thèse de Doctorat, Montréal, Faculté des Sciences de l'Education, 1983.

[507] Rivet note que « le collège de Moulay Driss, inauguré en 1916, est un instrument conçu de main de maître pour armer intellectuellement la génération des fils et un laboratoire de modernité, ouvrant à l'élite des lucarnes sur le monde entier par son cycle de conférences vespérales », *De Lyautey à Mohammed v*, *op. cit.*, p. 251.

[508] Cité par Rivet, *Lyautey et l'institution du Protectorat au Maroc*, *op. cit.*, t. II, p. 247, et pour plus d'informations voir le chapitre détaillé du même ouvrage, pp. 241/252.

début des années vingt, par une circulaire, pour donner « un sérieux coup de barre » au point de vue de la politique indigène et de la participation de l'élément indigène aux affaires publiques. Après cette fameuse circulaire, il s'attacha à mettre en œuvre certaines initiatives. Il supervisa ainsi l'affectation des sortants de la première promotion du lycée Dar Beyda (Ecole militaire d'officiers supérieurs de Meknès) dans certains services de la Résidence et du gouvernement chérifien (Le premier à son cabinet personnel, l'autre au service du Sultan et le troisième au service de renseignements). Il renouvela cette expérience en 1922 et ouvrit en 1924 une commission chargée de l'intégration des diplômés dans le cercle administratif néo-chérifien.

Aussi, et suivant sa doctrine, il organisa des séjours culturels en France pour les fils de notables. Ces séjours d'initiation à la vie sociale, culturelle et économique de la France étaient une mesure politique destinée à influencer cette élite. Les circuits et les lieux de visite respectaient la vision particulière de Lyautey à propos de la promotion de cette jeunesse et de l'avenir de l'association entre Marocains et Français. Cette politique des égards entraîne ainsi la formation d'une couche de jeunes scolarisés, issus principalement de la bourgeoisie traditionnelle.

Pour légitimer son action, Lyautey fondait son argumentation sur une interprétation juridique du régime du Protectorat. Ce régime impliquait la sauvegarde de la souveraineté du Maroc et l'autorité spirituelle du Sultan. En ce sens, il défendait les principes de la coopération, du contrôle et rejetait toute idée d'administration directe. Dans sa première allocution à la colonnie française de Rabat, il évoqua la particularité de la présence française au Maroc. « Je m'explique, dit-il : nous sommes ici en pays de Protectorat où rien ne peut se faire qu'en coopération »[509]. Contrairement à la Tunisie où le bey ne jouissait que d'un apparat de pouvoir et à l'Algérie qui n'était qu'une poussière d'anarchie, le Maroc était, selon sa vision, un pays constitué. De ce fait, comme il l'expliqua lors de la réunion des chambres représentatives françaises (Chambres de commerce et chambre d'agriculture) tenue le 24 novembre 1919, « le régime du protectorat n'est pas une question d'opinion ni personnelle, ni métropolitaine. Il est un fait réglé par des traités. Il est garanti par des accords internationaux (…) Il en résulte que le Maroc est un Etat autonome dont la France a assuré la Protection, mais qui reste sous la souveraineté du Sultan avec son statut propre. Une des premières conditions de mon mandat est d'assurer l'intégrité de ce régime et le respect de ce statut »[510]. La logique du régime du protectorat comme norme juridique, soutenue par l'esprit des accords internationaux, a permis ainsi de mettre en œuvre une politique de restauration bien particulière.

[509] Lyautey, *Paroles d'action*, *op. cit.*, p. 94.
[510] *Ibid.*, pp. 339/340.

Nous pourrons dire, pour conclure, que la politique de Lyautey est une action de restauration dynastique en ce sens qu'elle obéit au principe de cloisonnements sociaux et culturels. Un cloisonnement horizontal sépare les classes sociales dominantes de l'ancien régime avec le reste de la population. Une autre, verticale, sépare les membres de la société indigène de la société coloniale. Si, au début, elle a permis d'entraîner les couches citadines dans une attitude de résignation, elle ne pouvait pas, en revanche, survivre au processus de mise en route du système du Protectorat et de mise en place des nouvelles structures administratives. En un mot, la restauration d'un régime politique de type agraire, selon la terminologie de Gellner, était inadaptée aux contraintes du dévelopement des structures de l'Etat scientifique. Et de fait, l'institution d'un développement séparé entre les deux communautés commençait à miner une entente reposant sur le prestige de Lyautey. Partant, l'établissement de l'Etat néo-chérifien et la mise à l'écart de l'élément indigène furent générateurs, suivant les termes de Gellner, d'une situation contre-entropique, source de toute réaction nationaliste.

Chapitre IX
Du Protectorat à la réaction nationaliste

1. Aux origines du mécontentement

En arrivant au Maroc, Lyautey a construit toute une théorie sur le régime du Protecorat et les conditions nécessaires à l'établissement d'une situation d'entente et de collaboration entre colonisateurs et colonisés. Cependant, sa traduction dans la réalité ne peut que se confronter aux limites qu'impose toute situation coloniale. Le but de ce chapitre est de démontrer les limites de cette action et d'établir un lien entre son échec et le déclenchement du processus de la réaction nationaliste.

Si, en tant que doctrine politique mise en œuvre à des degrés variables, le protectorat a pu conduire certaines classes sociales marocaines, en particulier bourgeoises et citadines, à une position de résignation, la mise en place des réformes justifiant la mission civilisatrice de la France au Maroc allait en revanche engendrer l'inflation de l'Etat néo-chérifien, la dérive du mécanisme de contrôle vers l'administration directe et l'enracinement, – malgré les précautions sérieuses entreprises par le Résident général pour endiguer le peuplement français au Maroc –, des intérêts de la société coloniale. Autrement dit, la mise en route du Protectorat porte en lui-même la négation de ce régime et de ses fondations idéologiques.

Sur le plan administratif, la restauration du Makhzen et son maintien « dans son décor et dans son habitus »[511] ne pouvaient pas empêcher l'expansion des services résidentiels et leur francisation. L'appareil restitué, en dehors de son rôle décoratif et durant toute la période marquée par Lyautey, n'avait pas de fonction réelle. De même, le développement économique et la réforme administrative ne pouvaient se faire que par l'augmentation des effectifs. Or, les postes créés exigeaient des connaissances que les Marocains ne possédaient pas encore. Dès lors, le recours aux fonctionnaires métropolitains, algériens et tunisiens est devenu une nécessité. D'après Rivet, en 1914, 281 fonctionnaires étaient attachés à la Résidence, secondés par 1288 agents techniques et administratifs. En 1925, ils sont en nombre de 6731[512]. Outre l'inflation de l'appareil administratif néo-chérifien, le système du contrôle qui constitue l'élément central dans la doctrine du Résident général s'est métamorphosé en administration directe. Cette transformation peut

[511] D. Rivet, *De Lyautey à Mohammed V, le double visage du Protectorat*, *op. cit.*, p. 124.
[512] Rivet, *Lyautey et l'institution du Protectorat au Maroc,* op. *cit.*, t. III, pp. 191-202.

s'expliquer par la complexité de la tâche et la lenteur des fonctionnaires locaux. Les contrôleurs grignotent peu à peu le domaine d'action des fonctionnaires du Makhzen aussi bien dans les centres urbains que dans les campagnes *pacifiées*. Par exemple, la gestion de l'application de l'impôt agricole *tertib* n'est plus confiée aux fonctionnaires du Makhzen. Les contrôleurs, au lieu de contrôler ces derniers, procèdent eux-mêmes à son prélèvement et à l'organisation de l'opération. De même, le contrôleur civil, dit *hakem*, peut intervenir dans certaines zones à la place du caïd, sans même le consulter. Et Lyautey remarque que le rôle du Makhzen s'était rétréci et ceci depuis 1914 par « la force de nos habitudes administratives »[513].

En un sens, l'enlisement dans le système d'une administration directe est un processus inéluctable. Lyautey, en contribuant à la concentration des services administratifs pour assurer l'unité de la direction, a même contribué à sa mise en place. Ceci explique que le Protectorat, même s'il est soutenu par une implication effective et affective de Lyautey, est une formule qui n'est pas à la situation du Maroc du début du XX^e^ siècle. Le Général Juin, en revenant sur l'expérience de Lyautey, démontre que celui-ci a fait le contraire de tout ce qu'il a avancé. Il explique que ce dernier a instauré la gestion directe par la mise en place de l'autorité du contrôle et de l'administration régionale[514]. L'enlisement dans l'administration directe est consubstantiel à un régime de Protectorat au XX^e^ siècle. La mise en place de l'Etat scientifique aboutit partout à la fabrication de machines et de structures administratives pléthoriques et omniprésentes.

Par ailleurs, l'opposition de certains services résidentiels à la promotion professionnelle de la jeunesse citadine a défait ce que Lyautey avait l'ambition de faire. Malgré la fameuse circulaire du « coup de barre » et son implication directe dans l'application de certaines mesures, la situation n'a pas changé. Les responsables les plus influents de la Résidence et du gouvernement néo-chérifien ont développé en revanche une contre-politique. Selon Rivet, ils appliquent « avec une lenteur tatillonne les dispositions résidentielles sur la promotion des jeunes marocains »[515].

Pour ce qui est de cette contre-politique, elle est justifiée, selon ses propres initiateurs, par le niveau bas des diplômés indigènes. On ne tarde pas également à trouver scandaleux le fondement même de l'action lyautéenne. En campant sur ses opinions conservatrices, il est accusé de favoriser une surprotection des indigènes. Partant, cette stratégie de résistance commence à poser un problème à la mobilité

[513] *Ibid.*, t. I, p. 224.
[514] Charles André Julien, *Le Maroc face aux impérialismes*, Paris, A.J éds, 1978, p. 118
[515] Rivet, *Lyautey et l'institution du Protectorat au Maroc*, *op. cit.*, t. III, p. 231.

sociale des collaborateurs locaux. Elle engendre ainsi des fractures et constitue la source d'écarts considérables entre coloniaux et indigènes.

En ce sens, le développement du Protectorat sous Lyautey a introduit les germes de sa contradiction interne qui allait aboutir au déclenchement du processus nationaliste. Ainsi et dès son départ précipité par la guerre du Rif, le changement résidentiel est vécu comme une véritable rupture du pacte. Celui-ci avait en un sens conduit l'intelligentsia à être sensible à sa position de défavorisée. De plus, la politique poursuivie par Théodore Steeg, son successeur, s'est écartée sensiblement de la méthode de Lyautey. Formé à l'administration coloniale suite à son expérience algérienne, il a introduit certaines réformes qui ne peuvent qu'affecter définitivement l'équilibre fragile du Protectorat. Parmi ces mesures, on cite la constitution du troisième collège permettant à la colonie française l'exercice d'une activité politique visible, l'institution de la colonisation officielle et la francisation exagérée de l'administration néo-chérifienne.

Roger Le Tourneau montre que dès son installation comme résident général, Steeg a décidé d'élargir la représentation française au sein du conseil du gouvernement institué par Lyautey. Ainsi, les représentants des autres catégories sociales françaises (les membres des professions libérales, les fonctionnaires et les salariés) pouvaient y siéger pour examiner les questions économiques et budgétaires. L'auteur qualifie cette entreprise de porte ouverte à l'introduction du « virus politique dans la colonie française établie au Maroc ». Il ajoute que « compte tenu de la composition hétéroclite du troisième collège, les consultations électorales ne pourraient prendre qu'un caractère politique. Cela était d'autant plus choquant que ni les autres étrangers, ni les Marocains n'avaient le droit d'exprimer leur opinion par des élections »[516]. De plus, l'installation de l'Etat néo-chérifien et la mise en route du développement économique et administratif du pays exigeaient la création de postes supplémentaires. Ces derniers, comme il a déjà été signalé, exigeaient des connaissances que les Marocains étaient encore loin de posséder. L'augmentation du nombre de fonctionnaires, qui s'accélère surtout après le départ de Lyautey, allait aboutir à la constitution d'une administration française à

[516] Le Tourneau, *Histoire du Maroc moderne*, *op. cit.*, pp. 180-181. Le droit de vote dont bénéficie le Français au Maroc avait été institué par un arrêté résidentiel du 13 octobre 1926. Pour un point de vue nationaliste à propos de ce droit, voir un article datant de 3 juin 1937 de M.-H. el-Ouezzani dans *L'Action du peuple*, n° 45, intitulé « A propos des élections au troisième collège : le Maroc est aux Marocains », où l'auteur, en s'inspirant de la conception lyautéenne du Protectorat, précise que la situation du Maroc est « celle d'un pays gardant ses institutions, se gouvernant et s'administrant lui-même avec ses organes propres, sous le simple contrôle d'une puissance européenne », l'auteur avance qu' « à la minorité française, on applique autant que possible des principes de démocratie » avant de conclure que « le Protectorat a en effet dégénéré en administration directe ».

visage découvert. Par ailleurs et sur l'ordre du gouvernement français[517], le nouveau résident a encouragé la colonisation officielle ouverte à des Français de basses classes, à des pères de familles nombreuses et à des anciens combattants. Ces nouveaux arrivés bénéficient des facilités de crédits pour l'équipement de leurs terres.

Même si la Résidence ne cesse pas d'inscrire son action dans le respect des clauses du Protectorat, il est manifeste qu'elle est en train de se diriger vers une politique de colonisation extrêmement explicite. La résidence tend donc explicitement à promouvoir une politique de colonisation et d'exclusion des couches urbaines dominantes. Elle produit ainsi des institutions contre-entropiques, pour reprendre les termes de Gellner. Si celles-ci ne réservent que des postes subalternes aux diplômés de l'enseignement franco-musulman qui d'ailleurs les intéressent peu[518], les lauréats de l'enseignement traditionnel sont automatiquement exclus de toute promotion sociale[519]. En dehors de cette jeunesse scolarisée qui n'a plus beaucoup de débouchés dans les cercles administratifs importants, l'aristocratie marchande et industrielle, constituée en majorité de protégés et de naturalisés des autres puissances européennes[520], murmure contre l'évolution ségrégationniste de l'économie coloniale. Elle sentait en effet le contrôle du régime économique lui

---

517 Le Tourneau avance que le Résident général Steeg, même s'il a exprimé son intention de poursuivre la politique de son prédécesseur, était plus docile aux suggestions de Paris, *Histoire du Maroc moderne*, *op. cit.*, p. 182.

518 A cet égard, R. Rézette, qui a conscaré une étude à la naissance et au développement des partis nationalistes marocains, signale que « des postes obscurs d'administrateurs les intéressent peu ; [les jeunes nationalistes] se jugent les plus élevés des Marocains ; ils se croient capables d'accéder d'emblée aux postes d'autorité les plus importants du Maroc. », *Les partis politiques marocains*, *op.cit.*, p. 65. A. D. Smith, dans le cadre de son modèle explicatif du nationalisme ethnique, postule que l'une des causes de l'adhésion passionnée à l'idéologie nationaliste « est déduite de l'incapacité subséquente des gouvernements coloniaux à admettre des membres de l'intelligentsia indigène, à son retour de l'Occident, dans les cercles supérieurs de la bureaucratie coloniale », « « La légitimation dualiste », matrice du nationalisme ethnique », in *théories du nationalisme, op. cit.*, p. 281.

519 Ar-Rachid, pseudonyme sans aucun doute d'un des rédacteurs de *L'Action du Peuple*, journal de *L'Action nationale marocaine*, écrivit en 1937, pour résumer les conditions qui ont entraîné les jeunes marocains dans l'action politique : « Les jeunes également sont attirés par la politique. Mais le mobile qui les détermine à y prendre part diffère de celui des vieux : c'est la peur de l'avenir qui les jette dans les affaires publiques, de cet avenir dont l'horizon semble s'obscurcir et de se fermer de plus en plus devant eux », *Action du peuple*, n° 46, 17/06/1937.

520 A propos de la participation de ces protégés à la contestation nationaliste voir, M. Kenbib, *Les protégés, op. cit.* Il note que le rôle des porteurs de patentes de protection et de certificats de naturalisation citadine dans l'action nationaliste est important. Leur « réveil » à la « cause nationale », dit-il, est dû essentiellement aux menaces que constituent les progrès de la mainmise directe des firmes françaises et des colons sur les ressources du pays et les grands circuits de la distribution dont ils possédaient auparavant le monopole.

échapper suite à l'enracinement des intérêts de la colonie française et la consécration de son exclusion dans le champ de la décision économique et budgétaire après la constitution du troisième collège. En favorisant les Français au détriment des Marocains, et surtout les indigènes musulmans, l'économie coloniale engendre ainsi une situation de crise[521] ; comme on peut le constater en Algérie durant la guerre. Bien que différents en apparence, les effets du choc engendré par la colonisation est le même si on se fonde sur ses conséquences à long terme. Selon P. Bourdieu et A. Sayad, « l'effet spécifique de l'interventionnisme colonial consiste précisément en cette *accélération pathologique* du changement culturel : en mettant sans cesse la société dominée devant le fait accompli, en faisant à sa place les choix les plus fondamentaux, la politique coloniale, (...) a empêché ce dialogue entre la permanence et l'altération, entre l'assimilation et l'adoption, qui fait la vie même d'une société »[522]. Le dialogue que prônait Lyautey et qui constitue le fondement de sa philosophie coloniale n'avait aucune chance de réussir. En ce sens, l'existence du Protectorat en tant que régime, accepté aussi bien par les uns que par les autres, coïncidait presque avec le mandat du premier Résident général Lyautey.

Ainsi, l'échec de la politique de Lyautey signifie la fin de tout projet de collaboration entre l'élite distinguée et la Résidence. Partant, la présence coloniale commence à constituer un problème grave pour ce groupe socialement marqué de la couche urbaine dominante. L'élite « naturelle », pour parler comme Lyautey, va se trouver, après une éphémère période d'apaisement et de collaboration, déclassée et mise à la marge des institutions économiques et politiques émergentes. En d'autres termes, elle ne pouvait plus vendre sur le marché des concurrences né de l'inflation de l'Etat colonial sa fonction d'élite. Car les règles sociales ont changé de code et commencent à perdre leur fonction pratique dans la reproduction sociale et la régulation du jeu politique et économique.

Cette élite se trouve justement dans la position d'une minorité contre-entropique. Elle forme en un sens cette « population défavorisée économiquement et politiquement », mais, « capable de se distinguer culturellement et donc d'être attirée par le choix nationaliste »[523]. Pour cette élite, qui n'avait pas obtenu ce

[521] Les masses populaires rurales, en particulier les tribus amazighes qui résistent encore à la pénétration militaire française, se trouvaient dans des conditions sociales et culturelles défavorables à la naissance de tout mouvement de réflexion sur l'idée d'une construction nationale. Le niveau de base de la conscience ne dépasse pas en général, si on excepte l'expérience rifaine, les schèmes traditionnellement concentrés sur le sentiment religieux et la défense du territoire.

[522] P. Bourdieu et A. Sayyad, *Le déracinement. Crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie.* Paris, Minuit, 1964, p. 35.

[523] Gellner, *Nations et nationalisme*, *op. cit.*, p. 156.

qu'elle attendait du Protectorat auquel elle s'était associée, le seul choix qui se présentait à elle n'était que l'option nationaliste. Elle allait alors affirmer son identité culturelle à l'encontre de celle de l'autre, le chrétien et le colonisateur. Le vent du nationalisme commençait ainsi à souffler.

2. La solution nationaliste

La population indigène des principales villes du Maroc français, les campagnes étant encore en lutte armée contre l'envahisseur et ses collaborateurs, est dans une position contre-entropique. Formée, éduquée et distinguée pour occuper une place prépondérante dans les structures du véritable pouvoir, elle est en revanche réduite à une position humiliante d'indigène. Même le choix de l'assimilation n'est plus possible. La jeunesse qui a emprunté cette voie s'est trouvée dans le bas de l'échelle administrative. La solution nationaliste est devenue ainsi une nécessité. Dès lors, cette frange de population commence à devenir sensible aux valeurs de sa propre culture et rejette celle du colonisateur. Et, « on comprend mieux comment, constate Gellner, ceux qui n'obtiennent pas l'accueil ni l'insertion qu'ils escomptent dans une culture donnée développent toutes les raisons d'aller chercher leur identité en opposition à elle »[524].

En d'autres termes, l'option nationaliste était très prometteuse. Si la « version policée » de leur langue et culture devient celle de tous les appareils de cet Etat scientifique en cours de constitution, les inconvénients nés de cette position vont disparaître. Il faut donc procéder à un réajustement de la situation politique pour assurer à cette culture, que le colonialisme piétine et domine, la protection nécessaire à son développement et à sa généralisation. Il s'agit, suivant les termes de Gellner, de la doter d'un toit politique. Pour ce faire, il importe d'engager quelques batailles et une activité diplomatique pour réaliser ce lien étroit entre l'Etat et la culture qui est l'essence du nationalisme. Dans ce cadre, l'Etat colonial qui était incapable d'admettre les indigènes dans ses institutions et de les associer au partage du véritable pouvoir est dénoncé. Dans ces conditions, les indigènes ne peuvent aspirer qu'à l'avènement d'un Etat national capable de protéger leur précieux capital, la culture acquise ou à acquérir. Mais à quelle culture doit-on chercher à aménager un toit politique ou, mieux, à le reconquérir pour qu'il puisse l'organiser, la protéger et la diffuser ?

Le Maroc est un vaste empire où le pouvoir central a coexisté avec des communautés semi-autonomes. Il se caractérise par la domination des cultures orales d'expression amazighe et arabe marocain. De même, le champ de la culture savante est scindé en deux sous-champs : un urbain et un autre rural. Ce dernier se distingue particulièrement par le développement d'une tradition savante en langue

[524] E. Gellner, « Le nationalisme en apesanteur », *op. cit.*, p. 10

amazighe (en parler tachelhit du Sud marocain particulièrement). Toutefois, le choix de la haute culture savante présente dans les milieux urbains et véhiculée essentiellement par la langue arabe s'avère inévitable. Non seulement parce que cette variante est déjà disponible, mais aussi parce qu'elle constitue essentiellement la culture de la minorité déclassée des populations urbaines. En outre, les sociétés paysannes ne sont pas encore prédisposées à accédrer à l'idée nationale. Au moment même où les couches urbaines sont en passe de se tourner vers la solution nationaliste, les communautés rurales s'occupaient de leur propre défense contre l'invasion militaire des *infidèles*. Le principe de la pomme de terre, consistant à ériger en haute culture des cultures paysannes, n'est pas un enjeu du groupe socialement prédisposé à se transformer en porte-parole du nationalisme. Dans ces conditions, la culture qui semble être la plus apte à remplir les fonctions de catalyseur du mécontentement est celle liée à l'Islam, portée essentiellement par ses propriétaires urbains[525]. De plus, elle présente d'autres avantages. Pour les lettrés, elle offre un moyen efficace pour convertir leur capital scientifique en capital politique. Pour les jeunes scolarisés, elle est une voie de réconciliation avec leur société après la *souillure* coloniale. Et de surcroît, elle garantit le soutien immédiatement disponible des masses.

Dans l'analyse des modes de présence de la culture savante, j'ai montré par quels processus sociaux et politiques les couches urbaines dominantes ont réussi à devenir les propriétaires légitimes de cette culture. De même, la mise en route du Protectorat a maintenu cette catégorie sociale dans cette position favorable. Par-delà leur association partielle à la gestion des affaires et le maintien de leurs rapports étroits avec les membres du makhzen maintenu dans son décor et dans son habitus, ses éléments distingués de la société ont été également assistés en vue de la découverte de la « tradition inventée » de cette culture en Orient (Réformisme et renaissance arabe).

Pour ces raisons, elles sont prédisposées à être nationalistes dans les conditions socio-politiques du Maroc de l'entre-deux-guerres. Outre ces caractéristiques culturelles, elles sont également mieux placées dans les articulations sociales et politiques pour orchestrer toute mobilisation sociale. Par le caractère englobant de ces lignages dominants dans la structure de la cité, ces couches maîtrisent le jeu social et politique local. Elles sont dépositaires du langage légitime de la société, à travers la classe des lettrés. Elles forment aussi le noyau de la solidarité urbaine, à

[525] Gellner note que « les cultures, qui semblent les plus aptes à remplir les fonctions de catalyseur du mécontentement, sont celles qui sont liées à une haute religion (lettrée) » E. Gellner, *Nations et nationalisme, op. cit.*, p. 111. Toutefois, cette aptitude n'est pas consubstantielle à cette culture savante que Gellner limite aux ulémas des villes, elle est à rapporter aux conditions objectives de la naissance du nationalisme dans l'espace de la civilisation musulmane, donc des contingences historiques pour utiliser encore ses termes.

travers la classe des marchands et les responsables des corporations artisanales. Le contrôle des corporations permet en effet d'engager des actions de contestation collective. Elles possèdent ainsi tous les atouts nécessaires pour se transformer en groupe porteur et propagateur de l'idée de nation.

Par ailleurs, l'histoire diplomatique et la modalité juridique de la colonisation du pays ont un caractère particulier. Elles relient le territoire à un domaine précolonial et à un système politique, en l'occurrence la dynastie chérifienne. Le nationalisme marocain n'aura donc pas à affronter le problème du partage d'un univers de communication, propre aux nationalismes de la nouvelle vague, suivant la démonstration de Benedict Anderson[526]. Dans le cas marocain, le territoire *imaginé* et la culture savante sont déjà disponibles. De plus, et comme le note justement B. Anderson à propos des nouveaux nationalismes européens qui, entre 1820 et 1920, ont changé la face du Vieux Monde, la nation est devenue un modèle d'organisation dominant. Elle est ainsi « une chose à laquelle on aspirait dès l'origine, plutôt qu'un cadre de vision qui s'affinerait peu à peu… (elle) apparut comme une invention pour laquelle il était impossible d'obtenir un brevet »[527]. Les seules corrections qui restent donc à apporter concernent l'absence du toit politique, occupé par le colonisateur. L'indépendance devra corriger cette défaillance. C'est ainsi que le processus national dans le contexte colonial est aussi un processus de libération nationale.

Telles sont donc les conditions qui ont rendu possible l'émergence du nationalisme marocain ou, selon la terminologie de Gellner, ses contingences historiques. Mais, la réalisation de ce projet implique la formation des organisations nationalistes, l'élaboration et la mise en récit du postulat national et le développement des stratégies pratiques pour en diffuser le profil et l'idée ainsi que la recherche de l'adhésion des masses et, ensuite, l'engagement de la lutte pour la *re*-conquête du toit politique.

[526] Selon Benedict Anderson, les tracés administratifs et le pèlerinage créateur de sens des fonctionnaires des colonies ont joué un rôle important dans la délimitation des territoires des nations *imaginées* et nées de la décolonisation, *L'imaginaire national : réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme, op. cit.,*

[527] *Ibid.*, p. 77.

Chapitre X
Essor du nationalisme marocain

1. Les agents de la renaissance culturelle

L'existence d'une haute culture savante a évité d'emblée l'application du principe de la pomme de terre, nécessitant le recours à l'édification d'une haute culture à partir d'éléments vernaculaires. Le retour à cette culture et sa re-découverte présentent ainsi le signe du déclenchement du processus nationaliste. Dans ce sens, l'intelligentsia urbaine, après s'être rendue compte de son exclusion des institutions *contre-entropiques* du Protectorat, a procédé à la mise en œuvre de stratégies diverses de *renaissance* culturelle.

En tout premier lieu, les élèves de l'enseignement traditionnel ont créé des cellules consacrées à la diffusion et à l'application de certains principes du réformisme religieux (la Salafiya), exprimant ainsi cette volonté d'adapter la haute culture liée à l'Islam aux exigences de l'impératif nationaliste. Il est vrai que la circulation de certains principes de cette doctrine remontait à la deuxième moitié du XIX[e] siècle. Cependant, la manipulation de certains éléments de cette doctrine pour créer les bases d'une mobilisation politique à caractère nationaliste ne date que de la deuxième moitié de la décennie 1920[528]. C'est autour de l'école libre de Naciriyya que deux cellules clandestines sont créées à Fès en 1926 par Allal al-Fassi, Mokhtar as-Soussi, Brahim el-Kettani et Mohamed Ghazi, celui-ci étant le directeur de cette école[529]. Elles sont formées des étudiants et Ulémas de la Qarawiyyin. Selon Allal al-Fassi, la formation de ces cellules coïncidait avec le déclenchement de la guerre du Rif et, partant, du départ de Lyautey. Il écrit : « Le Rif est entré en guerre avec la France et, nous, autour de notre maître (Belarbi el-Alawi), nous oeuvrons pour la diffusion et l'expansion de la *Salafiya* »[530]. L'apparition de ces cercles informels autour de la vieille université et des écoles-libres n'est pas dépourvue de sens. Elle est une conséquence de cette étape particulière qui annonce l'avènement de l'âge du nationalisme. Elle reflète les besoins objectifs d'une adaptation de la religion à ce nouveau rôle assignée à la culture dans le monde moderne. Elle constitue une

[528] John P. Halstead qualifie ces années vingt de décennie de la gestation, *Rebirth of a nation. The origins and rise of moroccan nationalist, 1912-1944,* Cambridge, Harvard University Press, 1967, pp. 163-177.

[529] *Ibid.*, p. 164.

[530] Allal al-Fassi, *Les Mouvements indépendantistes dans le Maghreb arabe, op.cit.,* p. 154. Pour la constitution et le fonctionnement de ces cellules, voir également les mémoires de Mokhar es-Soussi dans son œuvre biographique, *Ilghyyat (les Ecrits d'Ilgh), op. cit.*, et A. Boutaleb, *Mémoires…Figures…Evénements, op. cit.*, t. I, pp. 137-145.

réponse aux problèmes que pose la conjoncture historique du développement de la société marocaine. Selon Allal al-Fassi, la *Salafiya* n'exprime que ce besoin impératif de réforme éducative et sociale. Elle implique la préparation de l'individu pour assumer pleinement son rôle social dans le nouveau contexte. Le retour à l'état pur de l'Islam originel et la lutte contre toutes les innovations jugées hétérodoxes entendent libérer le musulman des cadres traditionnels et délivrer son esprit de tout ce qui est ancien pour qu'il soit apte à accepter, suivant ses propres termes, « ce qu'on lui jette à nouveau ».

De même, la défense de l'Islam se situe à un autre niveau. Il s'agit de s'adapter aux nouveaux principes qui accordent à l'individu sa liberté de pensée et de croyance et accordent aux communautés leur liberté d'autodétermination et d'organisation politique. Elle implique ainsi la création de formes modernes d'organisation comme l'association, le parti politique et le syndicat. Aussi faut-il dépasser le lien religieux dans la formation des espaces politiques et de se contenter de la défense d'un nationalisme basé sur des liens géographiques[531]. La réforme de la religion et la lutte contre les superstitions sont ainsi à la base de tout changement. Par son aspect novateur, cette doctrine, reconnaît Allal al-Fassi, a donné naissance à une nouvelle approche, essentiellement *civique,* des problèmes sociaux et politiques[532]. Le musulman de l'Islam réformé apparaît comme une personne délivrée de toutes ses attaches funestes pour s'appliquer à acquérir une maîtrise rationnelle, scientifique et civique du monde moderne. En ce sens, la Salafiya relève de cette exigence qu'impose l'impératif nationaliste de « passage d'une culture-religion à une Culture-Etat »[533].

En second lieu, plusieurs écoles-libres ont vu le jour et particulièrement depuis 1921. Selon John P. Halstead, les premières écoles ont été fondées à Fès vers le début des années vingt (la première, Ecole de Sidi Bennani, par Ahmed Mékouar, la deuxième Ecole an-Najah, par Mohammed Lahlou et la troisième du nom de Naciriya par Mohammed Ghazi) et leur apparition allait de pair avec l'expansion des idées de la Salafiya[534]. En Algérie, les réformistes sont directement impliqués dans la fondation et l'essaimage de ce genre d'institutions destinées à la diffusion de la langue arabe et de la science religieuse, considérées comme les principaux fondements culturels de la personnalité algérienne. Au milieu des années trente, elles sont au nombre de 100[535].

---

[531] Allal al-Fassi, *Les Mouvements indépendantistes dans le Maghreb arabe, op. cit.*, p. 156-157.
[532] *Ibid.*, p. 158.
[533] E. Gellner, *Nations et nationalisme, op. cit.*, p. 109.
[534] John P. Halstead, *Rebirth of a nation. The origins and rise of moroccan nationalist, 1912-1944, op. cit.*, pp. 161-162.
[535] Ali Mérad, *Le Réformisme musulman en Algérie, op. cit.*, p. 338.

Elles sont qualifiées d'écoles libres parce qu'elles sont indépendantes de l'Etat colonial et du gouvernement néo-chérifien. Elles sont également différentes dans leur organisation et leur enseignement des écoles coraniques traditionnelles, *msid*. Leur mission consiste à fournir aux élèves admis un enseignement arabe et islamique rénové et des cours d'histoire du Maroc. Ces institutions tendent ainsi à dépasser le caractère mnémotechnique de l'enseignement traditionnel et à jeter les bases d'un système éducatif moderne en langue arabe. En ce sens, leur apparition révèle la volonté de donner un nouveau souffle à la culture savante et de mettre en œuvre des stratégies pour son maintien et sa diffusion. Ces écoles constituent en un sens l'embryon du système éducatif nécessaire à toute construction nationale. Toutefois, leur cadre de diffusion ne dépasse pas les limites géographiques des villes et les frontières sociales des couches urbaines dominantes[536]. Cette délimitation correspond ainsi aux frontières de l'espace social de l'élite prédisposée à être nationaliste.

En dernier lieu, la création des associations et clubs culturels tient une place de choix dans ce mouvement de renaissance culturelle. Ces structures associatives se concentrent en particulier dans les villes de Rabat, Salé et Fès et gravitent autour des collèges franco-musulmans. La majorité de ces organisations ont vu le jour entre 1926 et 1928. Rappelons rapidement que leurs activités concernent en particulier la publication des journaux muraux et la présentation des pièces théâtrales en arabe classique. Notons par exemple qu'une troupe de comédiens de Salé a joué la pièce « *ar-Rashid wal Baramika* » en 1928[537]. De même, une autre association salétine créée en 1928 a procédé à l'affichage d'un journal mural, *al-Widad*. Si ce mouvement révèle ce nouveau rapport à cette culture savante en cours de transformation, le sens que les animateurs donnent à leurs actions s'inscrit d'une manière manifeste dans un langage nationaliste. Le règlement intérieur de l'Association littéraire islamique de Salé stipule qu'elle est formée d'un groupe de jeunes marocains, qui se sont engagés à respecter la religion musulmane et à « conserver leur être national »[538]. Le respect de la religion et la manipulation de la langue arabe sont donc une manière de conserver l'être national.

En même temps, certains élèves de l'enseignement français retournent aux écoles-libres pour perfectionner leur maîtrise de la langue arabe et partent même en

---

[536] John J. Damis rapporte que la majorité des élèves est issue des classes bourgeoises des villes, *Harakat al-madaris al-hurra bi al-Maghrib (1919-1970) (The free-scholl movement in Morocco 1919-1970),* traduit de l'anglais par Said Moatassime, Casablanca, an-Najah al-Jadidah, 1991 (édition anglaise 1970), p. 41.

[537] Al-Baramika est une famille d'origine persane, elle a fourni à la Dynastie des Abbasides un nombre important de secrétaires et de vizirs.

[538] Cité par Hassan Rachik, *Symboliser la nation. Essai sur l'usage des identités collectives au Maroc,* Casablanca, Editions Le Fennec, 2003, p. 62.

Egypte pour poursuivre leurs études supérieures[539]. Par-delà son apport à la redécouverte de la culture savante, ces structures forment aussi un espace où les problèmes de l'actualité politique sont discutés ainsi qu'un lieu de diffusion des nouvelles idées. Elles constituent également des réseaux essentiels pour établir des liens entre les différents groupes éparpillés. C'est ainsi que les groupes de Fès et de Rabat se sont rencontrés et ont échangé des visites depuis 1928. De même, la présentation des pièces offre des occasions pour nouer des liens. A titre d'exemple, signalons que Mohamed el-Yazidi et Abdellatif Sbihi étaient, avant d'être à l'origine de l'organisation des premières manifestations à Rabat et à Salé au début des années trente, les chefs de troupes théâtrales et qu'ils se sont rencontrés à Rabat lors d'une représentation en 1928.

En somme, le mouvement de renaissance culturelle est la conséquence directe de la position contre-entropique de l'intelligentsia urbaine. N'étant pas admise dans les cercles du véritable pouvoir, elle entendait, par le retour aux valeurs de leur *propre* culture, marquer la séparation entre la *nation* et le colonisateur. Ainsi, cette variante de la culture savante inventée est devenue la version autour de laquelle se cristallise le processus nationaliste et formera les ingrédients essentiels de l'image faite de la nation au cours de son imagination. Après ce mouvement, il faut s'orienter donc vers la cristallisation des efforts pour que cette culture soit dotée d'un et d'un seul toit politique. En d'autres termes, ce mouvement révèle l'apparition d'un groupe de pionniers et de militants de l'idée nationale. Mais, la re-conquête du toit politique est l'œuvre d'une mobilisation générale et d'une adhésion massive des masses. Comment ce mouvement allait-il engager sa campagne politique autour de cette idée et quel fut l'impact des contraintes de mobilisation sur leur production idéologique et les termes par lesquelles ils construisirent l'image de la nation ?

2. Genèse de la mobilisation nationaliste

Acteurs, hagiographes et historiens s'accordent pour présenter les manifestations déclenchées dans les grandes cités urbaines en vue de protester contre la promulgation du décret du 16 mai 1930 relatif à la création et au fonctionnement

[539] Ahmed Balafrej, de Rabat, avait au début une formation française. Il a fréquenté l'école des fils de notables avant de suivre de 1920 à 1927 ses études au Lycée Gouraud de Rabat et au Lycée Henri VI à Paris. Et avant de rejoindre la Sorbonne en 1928 où il a obtenu une licence et à un diplôme d'Etudes supérieures, il a suivi des cours d'arabe et de sciences religieuses dans des écoles-libres lui permettant de partir en Egypte et suivre des cours à l'université Fouad I du Caire.

des tribunaux coutumiers comme un point de départ de la naissance et du développement du mouvement national[540].

Pour me tenir au seul plan des événements, rappelons que, le 16 mai 1930, le Sultan Mohamed Ben Youssef a signé un dahir relatif à la création et au fonctionnement des tribunaux coutumiers dans les tribus dépourvues de tribunaux *chraà* (loi islamique)[541]. Par ce dahir, les autorités tentaient de donner un statut légal à une réalité existante, suite à de nombreuses réformes introduites sur la justice coutumière. En effet, et dans le cadre de la politique indigène de Lyautey et suite à l'échec de l'élargissement de l'expérience des grands commandements expérimentée dans la région de Marrakech à d'autres régions de l'ancien *bled es-Siba*, le Sultan Moulay Youssef a approuvé le dahir du 11 septembre 1914, relatif au respect du statut coutumier de certaines tribus occupées après les premières opérations militaires[542]. Cependant, cette décision est restée sans effet jusqu'aux années vingt. En 1924, la Résidence a publié deux circulaires. La première, datant du 29 janvier, avait pour objectif l'organisation des « *djemâas* judiciaires ». Quant à la seconde, datant du 14 février, elle envisageait la réglementation de la tenue des registres et des audiences de ces *djemâas*. Mais, cette organisation présentait une lacune fondamentale. N'étant pas approuvée par un dahir sultanien, elle ne reposait pas sur des fondements légaux. De ce fait, toutes les décisions n'avaient

[540] Joseph Luccioni signale que le dit dahir est considéré comme l'acte de baptême du nationalisme marocain , « L'élaboration du dahir berbère du 16 mai 1930 », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée,* 38, 1984, p. 75, de son côté Kenneth Brown souligne que la protestation contre le dahir est devenue le catalyseur de la politisation des masses urbaines et de la transformation du sentiment pré-national en une idéologie nationaliste, « The impact of the dahir berber in salé », in, *Arabs and Berbers: From tribe to nation in North Africa*, edited by Ernset Gellner and Charles Micaud, London, Duckworth, 1973, p. 201. De même, J. Berque remarque que par-dessus tout, le dahir n'a pas seulement pétrifié une situation de fait, il a surtout déclenché « une bataille de signes », *Maghreb entre deux guerres*, *op. cit.*, p. 231.

[541] Le préambule du dahir stipule qu'il est « relatif à l'organisation de la justice dans les tribus de coutume non pourvues de mahakmas pour l'application de chraà ».

[542] Le Dahir du 11 septembre 1914 est le premier texte traitant de la coutume. Il a été soumis au sultan après les premières opérations militaires dans les tribus limitrophes de Fès. Il reconnaît à ces tribus qui viennent d'être soumises le droit de conserver leur statut coutumier. Le texte du décret explique que « Considérant que de nouvelles tribus sont, par le progrès de la pacification, journellement rattachées à l'Empire ; que ces tribus de race berbère ont des lois et des coutumes propres en usage chez elles de toute antiquité et auxquelles elles sont attachées ; considérant qu'il importe pour le bien de notre sujets et la tranquillité de notre Empire, de respecter le statut coutumier qui régit ces tribus ». De ce fait, et comme le stipule l'art. 1 du décret, « Les tribus dites de coutume berbère sont et demeurent régies et administrées selon leurs lois et coutumes propres sous le contrôle des autorités. » Cette initiative, tout en s'inscrivant dans le cadre de la politique française entendant à la fois contrôler sans grand effectif l'espace rural et créer de nouvelles élites locales, respecte également une certaine conduite des monarques envers les tribus dites dissidentes.

aucune autorité juridique. Il fallut alors donner une base juridique et légale aux jugements rendus par ces instances. Pour remédier à cette lacune, la Résidence a créé, par un arrêté résidentiel du 7 décembre 1929, une commission chargée d'étudier les questions relatives à l'organisation et au fonctionnement de la justice coutumière[543]. Ne pouvant pas aboutir à un consensus, la commission s'est séparée, « en précisant qu'elle avait émis un simple avis technique sur la question de l'organisation de la justice berbère, l'adoption des mesures à prendre étant une question de gouvernement »[544]. Partant, le Résident Général Lucien Saint a soumis au Sultan Mohammed ben Youssef le texte du dahir. Ce dernier l'a approuvé le 16 mai 1930. Considérée en elle-même, l'organisation des tribunaux coutumiers avait ses justifications théoriques et politiques et trouvait aussi sa légitimité dans l'action de restauration mise en œuvre par le Résident Lyautey[545]. Mais le décret, étant promulgué dans un contexte de fermentation idéologique et culturelle et dans une situation de désenchantement, se présente comme « un cadeau de Dieu (*hadiyyatun min as-sama*)», pour utiliser les termes d'Abou Bakr el-Kadiri[546].

Outre la signification religieuse de la coutume du point de vue légiste et ses implications politiques et sociales, sa promulgation coïncide aussi avec des événements politiquement marqués. L'Algérie française s'apprête à fêter son centenaire. En même temps, Carthage se préparait à accueillir un congrès eucharistique, quelques années après la conversion au catholicisme d'un jeune scolarisé, issu d'un lignage dominant de Fès, les Abdeljalil. Ces événements, conjugués à toute une littérature autour de l'Islam superficiel des Berbères et leur passé catholique, permettent d'établir une liaison entre colonialisme et christianisation. De même cette année coïncide avec « la maturation politique des jeunes marocains »[547] et avec une situation de dépression née de la crise

[543] Pour les délibérations de cette commission, voir Luccioni, « L'élaboration du dahir berbère du 16 mai 1930 », *op. cit.*, pp. 76-79. Au sein de la commission s'opposaient les tenants d'un discours assimilateur envisageant l'intégration des Amazighs à la civilisation française après un passage éphémère par le statut coutumier, et les tenants d'une politique de conservation des faits et des réalités prégnantes. D'après Luccioni, c'est dans cette dernière perspective, soutenue à la fois par le Général Noguès et le président de la commission, tendant « à consacrer ce qui existe déjà » que « les débats ont été conduits », *ibid.*, p. 77.

[544] *Ibid.*, p. 79.

[545] Le lieutenant-colonel Huot, alors Directeur des Affaires indigènes, définit en 1922 les caractéristiques de la politique coutumière en ces termes : « La véritable politique berbère consistera à respecter cette organisation et ces coutumes et à faire cadrer avec elles les réformes administratives et politiques que nous aurons à introduire dans le pays. », Charles-Robert Ageron, « La politique berbère du Protectorat français », *Politiques coloniales au Maghreb,* Paris, PUF, 1973, p. 116. En un sens, elle respecte l'esprit conservateur de la politique lyautéenne consistant à faire évoluer le pays dans le cadre de ses institutions traditionnelles.

[546] Kenneth Brwon (information personnelle).

[547] K. Brown, « The impact of the dahir berber in salé », *op. cit.*

économique et de la sécheresse. Le contexte est ainsi favorable au déclenchement des contestations massives.

L'intelligentsia urbaine a pu saisir la thématique religieuse à laquelle le décret et tous les débats autour de son élaboration se référaient pour sortir de sa position de résignation et initier une action contestataire. En effet, la thématique religieuse offre des procédés capables d'entraîner des masses désenchantées dans une action collective. Elle garantit essentiellement le soutien populaire immédiatement disponible. Le langage religieux, en tant que sensibilité sociale dominante, est profondément enfoui dans ce que J. Berque appelle « les couches instinctives de l'âme »[548]. Par ailleurs et compte tenu des engagements du traité du Fès et sur lesquels Lyautey a construit toute sa doctrine, cette thématique permettait d'inscrire toute opposition à la politique française dans un cadre légal. Les premiers nationalistes pouvaient ainsi présenter leur action comme une forme de « syndicalisme indigène »[549].

Le mouvement a pris naissance dans la ville de Salé, ce réduit spirituel pour paraphraser Michaux-Bellaire[550], suite à une première lecture du *latif* (cette incantation religieuse de détresse) dans l'après-midi du 20 juin 1930. Il a pu largement se diffuser et gagner d'autres villes traditionnelles du pays, comme Rabat, Fès et, dans la zone du Nord sous Protectorat espagnol, Tétouan, grâce aux réseaux établis pendant la période de renaissance culturelle. Les témoignages de certains acteurs permettent d'élucider le contexte de la déclaration officielle de la naissance de ce mouvement. Un jeune fonctionnaire au service des traductions à la Résidence générale, du nom de Abdellatif Sbihi[551], a été, selon certaines sources, le

[548] J. Berque, *Maghreb entre deux guerres*, *op. cit.*, p. 227.

[549] Au-delà même de l'influence que pourrait avoir l'implantation des organisations syndicales françaises à partir de 1928 et 1929 sur l'action contestataire des premiers nationalistes, le contenu des pétitions et des revendications revêt cet aspect syndical. D'ailleurs, le premier organe nationaliste *L'Action du peuple* définit, dans son premier numéro datant du 4 août 1933, son identité par cette phrase : « organe de la défense des intérêts marocains ».

[550] D'après Rivet, « Michaux-Bellaire a bien enregistré cette espèce de dissidence presque invisible faisant de Salé une ville-témoin, une ville sanctuaire d'un Islam silencieux mais protestataire, un peu comme Constantine au début de l'occupation coloniale », *Lyautey et l'institution du protectorat au Maroc*, *op. cit.*, t. II, p. 95. Ainsi, certains notables de Rabat, de l'autre rive de la rivière Bouregreg, y déménagèrent pour passer le mois de Ramadan. Michaux-Bellaire dresse enfin, dans une note sur la ville datée de 10 juin 1926, ce tableau de ses habitants : « Ils ne se plaignent pas de mesures que l'on a pu prendre, ils ne demandent rien, ne réclament rien ; ils supportent le fléau que Dieu leur a envoyé et ils attendent que Dieu exauce leurs prières en les débarrassant de nous ; ce sont des martyrs, au plus exactement, ce sont des gens qui veulent être des martyrs », *Ibid.*, pp. 95-96 (note en bas de page n° 414).

[551] Il s'agit d'Abdelattif Sbihi, le fils d'un notable de Salé. Ayant bénéficié d'un séjour d'études à Paris, il revint occuper un poste de traducteur à la Résidence générale à Rabat. Voir les

premier dénonciateur du dahir. Originaire de Salé et membre d'une famille de notables, il était, de par sa fonction, au courant de l'élaboration et de la mise en application de la réforme de la justice coutumière. Il a ainsi tenté de sensibiliser la jeunesse, originaire de Salé poursuivant ses études au collège franco-musulman de Rabat, d'organiser la contestation. Au cours d'un voyage à Fès, il informa également ses amis des dangers que le Maroc encourait. Cependant, en basant son argumentation sur une thématique éminemment politique (intégrité territoriale et souveraineté politique du Sultan), il n'a pas réussi à rallier la jeunesse à son projet de mobilisation[552]. C'est pourquoi il va changer de tactique en déplaçant le discours sur le terrain religieux[553], conscient de la limite de toute thématique mobilisatrice reposant sur l'unité menacée ou de la soustraction des « Berbères » à l'autorité du Sultan. Pour jouer sur la sensibilité religieuse des masses et les amener à se rallier à toute action de protestation, il invite la jeunesse à investir le champ de la thématique religieuse. Dans le but d'une mobilisation sociale généralisée, il entend propager l'idée que le dahir menace l'Islam dans son essence, décrète la christianisation des « Berbères » et les soustrait à l'autorité religieuse du Sultan[554]. De la même manière, Abdelkrim Hajji, qui n'attribue pas le rôle de pionnier à Sbihi, énonça l'idée d'organiser des lectures rituelles de la formule traditionnelle du *latif* dans les principaux oratoires des quartiers et dans les grandes mosquées de la

---

mémoires de Abou Bakr el-Kadiri, *Mudakkirati fil harakat al-wataniyya al-maghribiyya (mes souvenirs dans le Mouvement national marocain)*, Casablanca, an-Najah al-Jadidah, 1992, t. I, pp. 50-57.

552 K. Brown note « He told them about the dahir by which, he argued, the French were trying to divide Morocco... Soon he saw that his way of presenting the threat in terms of a single territory that should not be torn apart was not understood by the people », « the impact of the dahir berber in Salé », *op. cit.*, p. 209. Le témoignage d'Abou Bakr el-Kadiri confirme ce point en disant que Sbihi, en s'adressant aux jeunes réunis à la plage de Rabat, disait « il ne faut pas baisser les bras devant un projet envisageant la division des Marocains en deux parties », *Mes mémoires dans le Mouvement national marocain*, *op. cit.*, t. I, p. 51. De même, il signale l'échec de la mobilisation de la jeunesse salétine autour du thème de l'autorité du sultan, entretien avec Abou Bakr el-Kadiri dans, *al-Ahdat al-Maghribiyya*, 4 décembre 2000.

553 D'après le témoignage de Ma'ninou, rapporté par K. Brown dans l'article déjà cité, l'idée du déplacement de la thématique mobilisatrice de la conception territoriale au terrain religieux émane du même auteur « For them he had to say : islam is being violated in its very being », Kenneth Brown, « the impact of the dahir berber in salé », p. 209, el-Kadiri dit en revanche que cette idée revenait à certains amis de Sbihi, *Mes mémoires dans le Mouvement national marocain*, *op. cit.*, p. 51.

554 Pour avoir une idée de cette ambiguïté de la réception nationaliste de ce dahir fondateur de leur action, il est intéressant de comparer deux idées contradictoires d'Abou Bakr el-kadiri. Dans l'entretien accordé au journal *al-Ahdat al-maghribiya*, 4 décembre 2000, il signale que le fait de souligner l'aspect missionnaire du dahir n'entre que dans le cadre d'une stratégie mobilisatrice. Pourtant, il transforme cette stratégie en une vérité historique dans son livre sur le nationalisme marocain. Il y souligne que la politique coloniale visait la christianisation des Amazighes, *Mes mémoires dans le Mouvement national*, *op. cit.*, t. I, p. 52.

ville[555]. Le *latif* est une formule rythmique et collective qui ne se récite qu'en cas de calamité et de catastrophe communautaire[556]. Réciter collectivement cette formule signifie que la communauté est en danger ; le faire à l'intérieur des mosquées et des principales zaouïas revient à s'adresser religieusement au grand public afin de lui faire prendre conscience du danger qu'il encourt. C'est pour cette raison que l'intelligentsia urbaine, cherchant à impliquer les masses dans une contestation organisée, n'a pas hésité à avoir recours à la tactique traditionnelle, étroitement liée au phénomène maraboutique. En fait, le langage religieux, particulièrement dans sa variante maraboutique, était la seule manière de sensibiliser les masses populaires et de les faire adhérer à l'action envisagée, car il est inscrit dans les pratiques sociales.

Mais comment organiser cette campagne et amener des fidèles à exécuter cette lecture rituelle ? Rappelons que la jeunesse scolarisée, étant acquise à certains signes de la civilisation de l'Autre, s'est trouvée dans une situation inconfortable. Selon Brown, A. Sbihi fut mal accueilli en s'introduisant dans le local de la zaouïa des Derqawas. Il est allé convaincre son chef et maître à lire le *latif* en signe de protestation. Cependant, ce dernier s'est contenté de l'inviter à quitter le lieu pour ne pas le souiller. Ces jeunes qui se rasaient la barbe, laissaient pousser leurs cheveux et urinent debout, étaient pour les autres des impurs[557]. L'usage des symboles de la culture traditionnelle avait ses règles et ses conditions d'énonciation. Ces jeunes durent donc avoir recours à la ruse. Ainsi, Abdelkrim Hajji a procédé à la distribution de pièces de monnaies aux maîtres des oratoires du quartier pour les inciter à lire le *latif*[558]. De même, Ahmad Ma'ninou, bénéficiant de ses liens à la fois familiaux et confrériques avec le faqih Hajj Ali, intendant et prédicateur de la grande mosquée de Salé, a réussi à convaincre celui-ci. Il lui a dit que le Hidjaz était dans une situation difficile et qu'il fallait lire le *latif*

[555] Voir le témoignage de Abdelkrim Hajji dans, « al-Halaqa al-mafquda min tarikh al-haraka al-wataniyya (l'Anneau absent dans l'histoire du Mouvement national) », *Da'wat al-haqq (La propagande de la vérité),* n° 232, Juin 1983, Brown, « the impact of the dahir berber in Salé », *op. cit.*, pp. 209-210 et el-Kadiri, *Mes mémoires dans le Mouvement national marocain, op. cit.*, t.I, pp. 51-52.

[556] La formule est étroitement liée aux situations de crise et de calamité comme la sécheresse, cf. A. Bel, « Quelques rites pour obtenir de la pluie en temps de sécheresse chez les musulmans maghrébins », in *Recueil de mémoires et de textes en honneur du XIV congrès des Orientalistes à Alger*, Alger, 1905, pp. 49-98. De son côté Pereité souligne que le sultan peut même engager des tolbas pour la lecture du *latif*, qui sera donc associée dans ce cas à une obligation officielle, « Les Medersas de Fès », *op. cit.*, p. 326.

[557] K. Brown, « The impact of the Dahir berber in Salé », *op. cit.*, p. 210.

[558] El-Kadiri, *Mes mémoires dans le Mouvement national marocain*, *op. cit.*, t.I, p. 51. En citant le témoignage d'un maître convoqué par le contrôleur civil de la ville, ce dernier de nom de Faqih Mohamed ben Sàid, reconnaît avoir reçu une pièce de monnaie de la part de Hajji. Voir également, K. Brown, « The impact of the Dahir berber in Salé », *op. cit.*, p. 210.

en signe de solidarité avec les coreligionnaires[559]. Par cette stratégie, les jeunes mobilisés ont néanmoins réussi à susciter l'intérêt des masses, en organisant des scènes publiques de lectures rituelles du *latif*. Les masses urbaines vont commencer à s'interroger sur le sens de la catastrophe qui « frappe » le monde de l'Islam.

A partir de ce moment, le mouvement se répandra à Salé, prendra de l'ampleur et gagnera par la suite les autres villes traditionnelles du pays. Et comme le résume bien A. Hajji en citant un proverbe populaire, « un peu de benjoin encense toute la ville ». Puis, Rabat rejoindra Salé. Une première lecture publique a eu lieu vers la fin juin. Cette fois-ci, l'imam Abdallah el-Jirari était au courant de la raison de cette campagne. Il a ainsi improvisé des prêches, dans la mosquée de Sidi el-Ghendour et *al-masjid al-a'dam*, pour sensibiliser et signifier sa désapprobation de la politique française qui commence à prendre aux yeux de l'élite et des masses urbaines le sens d'une atteinte à l'intégrité confessionnelle des Marocains. Quant à Fès, avec son capital culturel et son dispositif social de mobilisation que représentent les réseaux de corporations artisanales, elle n'entrera en scène que quinze jours après Salé. La première lecture est organisée à la Qarawiyyin le 4 juillet et orchestrée par un protégé anglais Lhajj Larbi Bou'yad. Puis, le 18 du même mois, le chérif Abdessalam el-Ouezzani a exposé dans un prêche les objectifs de la politique « berbère » de la France, dont le dahir est un aboutissement. Cette politique, selon cet orateur, consiste à diviser les Marocains, les sortir de leur religion et les intégrer à la communauté française[560].

Ces séances de lectures et de prêches organisées par un comité de coordination ont débordé le cadre inviolable de la mosquée et ont donné naissance aux premières manifestations sur la place publique. Après ces événements, le pacha de Fès ordonna l'arrestation de certains animateurs du mouvement et décide d'une bastonnade publique[561]. Ensuite, les autorités arrêtent à Rabat et à Salé les principaux acteurs comme Sbihi, el-Jirari et el-'Attabi. De son côté, le Sultan a fait lire une lettre dans les principales mosquées des villes concernées. Il y expose son point de vue à propos de l'organisation de la justice coutumière et exhorte les acteurs à ne pas faire usage des mosquées comme lieu d'expression politique[562]. Sans atténuer l'ampleur de cette mobilisation qui se diffuse progressivement, ses différentes mesures ne font qu'encourager l'action de la jeunesse urbaine décidée à affirmer sa maturation politique. Ainsi, et après les premiers actes de répressions, des délégations des principales villes concernées vont présenter au Sultan des

[559] Brown, « The impact of the Dahir berber in Salé », *op. cit.*, pp. 211-212.
[560] el-Kadiri, *Mes mémoires dans le Mouvement national marocain*, *op. cit.*, t. I, pp. 63-66.
[561] Allal al-Fassi, *Les Mouvements indépendantistes dans le Maghreb arabe*, *op. cit.*, p. 165.
[562] Voir le texte de cette lettre dans, M. Mounib, *ad-Dahir al-barbari akbar ukduba siyasiya fi tarikh al-Maghrib al-mu'asir (Le dahir berbère. Grand bluffe politique dans l'histoire du Maroc contemporain),* Rabat, Bou Regreg, 2003, pp. 91-92.

pétitions où se manifestent de très singuliers accents qui caractériseront cette première phase de la production nationaliste. En quoi consiste la particularité du thème engagé pour la mobilisation et quelles sont ses implications dans la modulation de la première production théorique autour de la nation ?

3. La campagne contre le "*dahir berbère*", et l'émergence de l'idée de nation

Brossé à larges traits, ce portrait de la première mobilisation de la jeunesse urbaine nous permet néanmoins de cerner certaines caractéristiques de cette première phase de l'élaboration du discours nationaliste. Il faut signaler que la campagne a été initiée par des éléments provenant en majorité de l'enseignement moderne (comme A. Sbihi, el-Ouezzani, Hassar). Mais leur langage imprégné de termes politiques modernes s'est avéré inefficace. En défendant au début les notions de terre (*turab*) et de patrie/nation (*watan*), ils n'ont pas réussi à organiser la mobilisation des gens des villes contre le dahir. Le choix de la thématique religieuse et l'usage de la grammaire confrérique sont ainsi dictés par les contraintes de la mobilisation. Le langage du nationalisme moderne, fondé sur une approche territoriale et souveraine de l'organisation judiciaire du pays, n'est pas un thème mobilisateur dans la situation sociale et culturelle du Maroc des années trente. Cette action nécessite donc une inscription discursive dans les limites du langage commun, partagé et compris. En un mot, elle exige un appel aux mots d'ordre religieux. Par voie de conséquence, elle offre l'occasion aux éléments de l'enseignement traditionnel de participer à l'organisation de la mobilisation nationaliste. Ainsi, le groupe porteur de l'idée nationale est devenu composite, il comporte à côté de ces diplômés de l'enseignement moderne, les érudits de l'enseignement traditionnel. Mais, tous les deux appartiennent en majorité aux couches sociales dominantes des grandes cités traditionnelles. En outre, le recours au langage religieux et particulièrement à sa réalisation maraboutique n'imposait pas uniquement l'association de l'élite *traditionnelle*, il commandait également le retour à la tradition. En cela, l'aspiration à la nation s'effectue ainsi à travers la manipulation du langage de la religion. Elle offre de nombreuses possibilités à cette élite traditionnelle d'affirmer sa fonction cléricale. En ce sens, la production, étant centrée sur le rapport entre coutume/loi légale – ce vieux débat dans les annales juridico-politiques du Maroc – se situe dans les limites fonctionnelles du cléricalisme urbain[563]. Qualifié d'irrédentisme juridique, ce dernier assigne à ses fonctions la charge de défendre la loi légale contre l'empire ou l'emprise de la

[563] Dans les revendications de la ville de Fès (la revendication 11), on peut lire qu'éloigner le rural de l'urbain ne signifie que dresser un obstacle à l'enseignement de la religion. Comme si l'enseignement religieux était une attribution naturelle des urbains ! Cette revendication exprime à la fois la restriction de la connaissance de la religion aux lettrés urbains et l'ignorance de l'espace rural et de la présence de la culture savante dans cet espace.

coutume. Le mouvement naissant, en s'appropriant cette fonction sociale et politique des lettrés urbains, se propose donc d'être le défenseur de l'Islam menacé.

Toutefois, et malgré son aspect improvisateur et tâtonnant, cette protestation politico-religieuse contre le dahir a permis à l'aspiration nationale de s'exprimer. Elle utilise certes le langage religieux et particulièrement sa variante légiste, mais elle s'en distingue par le nouveau sens qu'elle donne à ce langage et par la nouvelle fonction qu'elle assigne à son représentant légal, le Sultan. Les premiers textes politiques, rendus publiques juste après la campagne contre le dahir, illustrent mieux cette tendance marquée de la production nationaliste. La pétition de la ville de Fès – rédigée dans une assemblée représentant les différentes catégories sociales réunies au siège du Conseil municipal (fameux *al-Majlis al-baladi* de Lyautey) – marque l'émergence de cette nouvelle appréhension du sens de la culture. Ecrite dans un arabe châtié, elle met l'accent sur la nécessité de la généralisation de la haute culture liée à l'Islam à l'ensemble des sujets du Sultan. Après avoir décrit l'apport des « Berbères » dans l'histoire de l'Islam, comme propagateurs de la foi et bâtisseurs des empires, la pétition revendique la consolidation de l'autorité temporelle et religieuse du Sultan. Elle appelle aussi à décréter un texte législatif pour soumettre toutes les villes et localités rurales à la loi islamique. Enfin, elle demande de mettre fin aux actions des missionnaires chrétiens dans les campagnes et à leur présence dans les marchés et les lieux des cérémonies collectives[564]. De leur côté, les dignitaires de la ville de Salé et sa jeunesse intellectuelle ont adressé une autre pétition au Sultan. Ils sollicitaient de lui l'intervention auprès des autorités résidentielles pour que « la loi islamique soit la loi fondamentale de tous ses sujets »[565].

Bien que ces pétitions soient exprimées dans des termes religieux, elles manifestent en revanche certains traits de pensée nationaliste. On commence ainsi à parler de la généralisation de la loi, de l'intégrité de l'autorité religieuse et politique du Souverain. De plus, la pétition de Fès étend ses revendications au domaine de la politique pédagogique et linguistique. Ses signataires revendiquent l'unification des programmes scolaires, la généralisation de l'enseignement de la langue arabe et de la religion musulmane. La langue arabe étant, selon leurs propres termes, *la langue religieuse et officielle du pays*. Et ils n'ont pas oublié de souligner leur opposition à toute officialisation des dialectes berbères et à leur transcription en caractères

[564] Voir le texte intégral dans, el-Kadiri, *Mes mémoires dans le Mouvement national marocain*, *op. cit.*, t. I, pp. 72-77 et la liste des revendications dans, al-Fassi, *Les Mouvements indépendantistes dans le Maghreb arabe*, *op. cit.*, p. 166. La pétition revendique également la liberté de circulation des savants, des prêcheurs et des maîtres des voies confrériques (entorse à la référence salafiste sous-tendant cette première manifestation du nationalisme marocain).

[565] el-Kadiri, *Mes mémoires dans le Mouvement national marocain*, *op. cit.*, t. I, p. 81.

latins. En termes nationalistes, les auteurs de la pétition entendent mettre un frein à tout autre développement d'un nationalisme concurrent en mettant en œuvre le principe de la pomme de terre qui consiste à ériger la culture paysanne berbère (parlers berbères et coutumes) en haute culture. Selon eux, le toit politique national ne doit couvrir qu'une et une seule culture. Et ce toit doit couvrir tout le territoire de l'ancien empire. De même, la culture à protéger n'est que celle du groupe porteur de cette idée nationale (la langue arabe et la variante policée de l'Islam scripturaliste). En ce sens, cette campagne contre le dahir a joué un rôle déterminant dans le processus de construction du concept de nation. Celui-ci repose essentiellement sur le fait de faire coïncider la haute culture avec les frontières politiques de l'Empire. En un mot, il s'agit de constituer en entité politique une haute culture savante commune. Les frontières symboliques de la nation reposent ainsi sur un marqueur linguistique et juridique.

La campagne contre le dahir marque ainsi l'émergence de l'idée de nation au Maroc. Elle annonce également le déclenchement du processus nationaliste et la mise en œuvre des stratégies pour la diffusion de cette idée au sein des masses, en particulier dans les milieux urbains. En ce sens, le processus nationaliste, qui avait commencé par le mouvement de renaissance culturelle, se poursuivait par cette volonté de mobiliser les masses autour de la défense d'une culture unique. Cependant, les conditions dans lesquelles a été menée l'entreprise nationaliste ont entraîné l'élaboration d'une appréhension particulière des stratégies de sa réalisation politique. Le contexte étant défavorable, la réalisation politique du nationalisme devait s'étaler sur une période plus longue, le groupe, ayant accédé en premier à la conscience nationale étant de taille limitée. Dans cette optique se met en place une logique accordant une place importante au langage revendicatif et à la structuration politique du mouvement national. Les stratégies de l'élaboration et de diffusion du postulat national donnent ainsi naissance à une production intéressante qui, au gré des conjonctures différentes, change de référence et de signification. Dans quelles circonstances cette entreprise a-t-elle été menée et quelles sont leurs conséquences sur l'élaboration de l'idée de nation ?

Chapitre XI

Premières tentatives de l'élaboration du postulat identitaire de la nation

1. Statut politique, et l'idée de nation

Après la campagne contre le dahir, les nationalistes décidèrent de s'organiser. Mais avant d'arriver à la fondation du premier journal nationaliste *L'Action du Peuple* autour duquel s'est formé le noyau de la première structure politique se réclamant de la défense des intérêts de la nation, ils se sont contentés de poursuivre leur campagne contre ce qu'ils appelaient « la politique berbère de la France ». Ils entendaient internationaliser la « cause marocaine » ; c'est ainsi que le protégé anglais Bou'ayad s'est envolé pour le Caire en vue de donner une série de conférences en Egypte et impliquer les dignitaires musulmans d'Orient. C'est de cette manière que Chékib Arsalan (voir infra), figure du panislamisme, germanophile et représentant du comité syro-libanais auprès de la Société des Nations à Genève, a été averti. Il a été invité à se rendre à Tétouan, dans la zone espagnole pour rencontrer les nationalistes en vue de les aider à organiser politiquement et médiatiquement la contestation de la politique française. La fin de sa visite coïncida avec la publication de la revue *La Nation arabe*, fondée à Genève en 1930 en collaboration avec l'autre représentant syro-libanais auprès de la Société des Nations, du nom d'Ihsan al-Jabri. Chékib commençait ainsi à traiter la « question berbère » du point de vue religieux. Il insistait particulièrement dans ses articles sur la croisade chrétienne au Maroc.

Parallèlement à son action journalistique, il a encadré deux initiatives d'un intérêt particulier. La première consiste dans la publication à Paris d'un opuscule intitulé, *Tempête au Maroc, les erreurs d'une politique berbère* (signé d'un pseudonyme Muslim barbari [un musulman berbère] et édité aux éditions de Reider en 1930/1). La deuxième fut d'organiser la participation de Mekki Naciri, au nom de la Ligue orientale pour la défense du Maroc, à la Conférence islamique, qui eut lieu à Jérusalem du 7 au 16 décembre 1932. Arrivé à Jérusalem, le représentant marocain a présenté un mémorandum de 96 pages autour de la « politique berbère de France »[566]. La campagne contre le dahir a pris ainsi une autre dimension et mis davantage l'accent sur les erreurs politiques de l'action du Protectorat. De ce fait, la production s'affranchit du cadre immédiatement disponible de la mobilisation

[566] La brochure écrite en arabe est intitulée, *Faransa wa siysatuha al-barbariya fi al-Maghrib al-aqsa min wijhat nadariha al-qadaiya*, (La France et sa politique berbère au Maroc du point de vue juridique), elle est rééditée au Maroc au début des années 1990, au moment de la poussée du Mouvement revendicatif amazighe.

de la thématique religieuse et se centre sur la production d'un discours critique portant essentiellement sur le sens juridique du Protectorat, le statut politique de l'empire internationalement reconnu, et sur la signification politique de l'autorité du Sultan. Partant, la production nationaliste s'oriente désormais vers une stratégie de revendication politique. Elle entend mettre en exergue les erreurs politiques du Gouvernement chérifien, sa violation des principes du traité du Fès et la marginalisation du Sultan. En conséquence, les producteurs nationalistes affinaient peu à peu l'image qu'ils se donnaient de la nation. Mais peut-on en effet parler d'une politique berbère de la France ? Et comment les nationalistes s'autorisent-ils à l'utiliser dans leur stratégie de la délégitimation du Protectorat ? Et comment participe-t-elle à la construction de l'image de la nation ?

Même s'il est difficile de parler d'une politique berbère au sens propre du terme du Protectorat, certains administrateurs et observateurs *berbérophiles* ont produit toute une littérature sur la singularité des Berbères et le rôle qu'ils pourraient jouer dans la stabilité du pays. Cette production porte essentiellement sur le caractère superficiel de leur Islam, sur leur opposition au Makhzen et à sa loi légale, sur le passé chrétien de l'Afrique du Nord, et sur la prédisposition de ces « descendants de Saint-Augustin » à se convertir au christianisme. Les tenants de ce discours préconisaient essentiellement la nécessité d'appliquer une politique linguistique et pédagogique particulière envers ces populations et de les isoler des autres groupes qui composent le pays. A titre d'exemple, Maurice Le Glay écrivit dans une brochure consacrée à l'école française chez les Berbères : « Il faut écarter l'enseignement religieux et l'enseignement de la langue arabe des écoles berbères et transcrire les dialectes berbères en caractères latins »[567].

Dans la même perspective, Paul Marty proposa dans son livre *Le Maroc de Demain*, de faire des écoles franco-berbères une « école française par l'enseignement et la vie, berbère par le recrutement et le milieu ; française par le maître, berbère par les élèves. Donc, pas d'intermédiaire étranger. Tout enseignement de l'arabe, toute intervention de *fqih* [maître coranique], toute manifestation islamique seront rigoureusement écartés. Nous attirons à nous par le seul canal de notre université les enfants chleuhs. Nous écartons délibérément tout stade d'islamisation »[568]. Il faut également signaler que certains fonctionnaires mettaient en avant l'idée de constituer au Maroc deux blocs de populations distincts juridiquement,

[567] Cité par M.-H. el-Ouezzani, « Septième anniversaire du dahir berbère 16 mai 1930-16 mai 1937, le peuple marocain réclame l'abolition de la politique berbère », *L'action du Peuple*, n° 44, 20-05-1937.
[568] P. Marty, *Le Maroc de demain*, *op. cit.*, p. 214.

politiquement et culturellement pour maintenir, à travers la stratégie des équilibres, la présence française[569].

Mais, ces remarques et propositions ne sont en général que des impressions et il est difficile de parler d'une politique berbère proprement dite du Protectorat français. Jacques Berque résume bien la représentation du Berbère dans l'imaginaire colonial français. Il souligne que la stratégie française s'arrêtait à une volonté de transformer le pays berbère en un parc de *bons sauvages*[570]. Loin de constituer donc une véritable stratégie politique entendant l'émancipation de l'élément berbère, la présence d'une telle production a néanmoins mis à la disposition de la minorité nationaliste agissante des « témoignages autorisés », prêts à être investis dans tout discours critique et soutenir la campagne menée en vue de la délégitimation du Protectorat[571]. Et, de fait, les nationalistes, dès la phase de la production des slogans, ont érigé en cheval de bataille la question de la division ethnique du Maroc. Cette idée était même incorporée à la formule du *latif* qui

[569] Dans les différents écrits, on croise souvent cette phrase d'un des membres de la commission de la réglementation de la justice coutumière qui propose de « rompre l'uniformité de l'organisation judiciaire de la zone française, dès lors qu'il s'agit de renforcer l'élément berbère, en vue du rôle du contrepoids qu'il peut être appelé à jouer. Il y'a même au contraire, un avantage certain, au point de vue politique à briser le miroir. » Voir par exemple, M.-H. el-Ouezzani, « La politique berbère », *l'Action du peuple*, n° 7, 5 septembre 1933, Allal al-Fassi, *La Politique berbère au Maroc, ses éléments, ses aspects et ses applications* (en arabe), Le Caire, 1952, p. 9 ; Mohammed el-Yazidi, Revue *Maghreb*, Mai-juin 1933. Par ailleurs, le renforcement de l'élément berbère a fait surgir certaines craintes au sein des masses urbaines. La pétition de Rabat évoque le passé tragique de la reconquista espagnole : « Si la politique berbère atteint ses objectifs, nous, les Arabes, nous ne serons qu'une minorité et ne sera pas loin le temps où nous allons subir le même sort que nos ancêtres en Andalousie », A. el-Kadiri, *Mes Mémoires dans le Mouvement national marocain*, *op. cit.*, t. I, p. 84.

[570] J. Berque, *Maghreb entre deux guerres*, *op. cit.* pp. 238-240.

[571] Comme ces paroles fortement exploitées de Paul Marty, qu'on ne peut pas d'ailleurs qualifier de berbérophile, commentant que le dahir du 11 septembre 1914 institue « la non islamisation des tribus berbères et de leur exception de la loi religieuse…(il) constitue la loi charte légale des tribus berbères, élève dans l'Empire leur coutume (Izref) à la hauteur de la loi religieuse et ouvre toutes les possibilités d'avenir », *Le Maroc de demain*, *op. cit.*, p. 221, voir M.-H. el- Ouezzani, « La politique berbère et le statut du Maroc », *L'Action du Peuple*, n° 17, 24 novembre 1933. Même si le principe de la non islamisation se rapporte uniquement au domaine de l'application du code juridique, les nationalistes qui, sont également ignorants des réalités objectives du Maroc, n'y voient que les questions relatives à la croyance. C'est pour cette raison qu'ils se demandent à travers toute une série d'articles sur l'islamisation des Berbères. Voir Mohammed el-Yazidi, « L'attachement du Berbère à la culture islamique », *Maghreb*, août 1933, Othmane el-Fayache, « Les Berbères sont-ils musulmans ? », *L'Action du Peuple*, n° 15, 10 novembre 1933.

implorait Dieu à « ne pas nous séparer de nos frères les Berbères »[572]. De même, Allal al-Fassi part de ces témoignages pour placer la politique berbère au rang d'une politique de francisation linguistique et juridique des Marocains. Il postule que la soustraction de la majorité des sujets du Sultan à son autorité juridique et politique, incarnée par la justice *chraà* et *makhzen*, n'est qu'une manière de scinder le Maroc en deux régions distinctes. Il n'hésite pas également à dire que le Protectorat « ferme les mosquées et empêche des lettrés et gens de la religion à circuler dans le pays pour enseigner aux gens les règles de leur religion »[573]. Selon lui, la France, en déclarant la guerre à la religion des Marocains, s'écarte visiblement de ses engagements envers le Sultan lors de la signature du Traité de Fès en 1912. La formation discursive se concentre donc de plus en plus sur le statut politique de l'empire et sur l'imbrication du religieux et du politique dans le pouvoir du Sultan. Cette phase coïncida avec la publication en France de la Revue *Maghreb* et, au Maroc, du journal *l'Action du Peuple*, étant les lieux d'expression du nationalisme naissant.

Progressivement, le dahir du 16 mai 1930 va prendre une nouvelle signification. Il n'est plus appréhendé dans son contexte restreint d'organisation des systèmes judiciaires en présence dans l'empire. Il est en revanche rapporté à toute une doctrine, dite berbère, de la politique coloniale. Il est devenu le symbole et la pièce à conviction de sa mise en œuvre. Dès lors, l'institution des tribunaux coutumiers est considérée comme la première étape d'une politique qui envisageait, écrit Abdelkrim Ghallab, « la séparation religieuse, juridique, raciale et linguistique d'une fraction importante du peuple marocain du reste de la population »[574] et, par voie de conséquence, l'assimilation des Marocains à la civilisation française. Quant à M.-H. el-Ouezzani, principal leader du mouvement dans cette phase précédant sa structuration politique, il affirme que l'Etat colonial, pour accroître son emprise, entend « latiniser le Maroc par une action séparée ou conjuguée du conquérant, du juge, de l'instituteur et du prêtre ». Selon ce nationaliste, l'instituteur a pour mission de façonner les âmes pour isoler « artificiellement » l'élément berbère de l'élément arabe. Et le prêtre a pour rôle, dit-il – en citant une phrase du Maroc

---

572 Le texte du *latif* exhorte Dieu « nous préserver des malheurs du destin et de ne pas nous séparer avec nos frères les Berbères » (*Allahuma ya latif, nasaluka llutfa fi ma jarat bihi al-maqadir, wala tufariq baynana wa bayna ixwanina al-barabir*). Ainsi, en se constituant, l'imaginaire nationaliste se fonde sur cette hantise de la division. Abou Bakr el-Kadiri, en revenant sur cette époque, dit à la lettre : « La promulgation du dahir du 16 mai 1930 relatif à la séparation du Maroc en Arabes et Berbères et d'appliquer une politique particulière envers les Berbères dans les domaines linguistique, administratif, juridique et aussi religieux », *Mes mémoires dans le Mouvement national marocain*, *op. cit.*, t. I, p. 35.

573 A. al-Fassi, *Les Mouvements indépendantistes dans le Maghreb arabe*, *op. cit.*, pp. 163-164.

574 A. Ghallab, *L'Histoire du mouvement nationaliste marocain*, Casablanca, an-Najah al-Jadidah, 2000 (en arabe, 1er édition 1977), t. I, p. 23.

catholique de novembre 1923 –, « de faire accepter (au berbère) ce qui est l'âme même de la civilisation française, le christianisme»[575]. Quant à l'institution du tribunal français en pays berbère (art. 6 du dahir du 16 mai 1930), elle marque l'assimilation du territoire marocain au territoire français[576]. Tout conduit donc à mettre en relation l'action des autorités et « la violation délibérée des principes du Protectorat »[577].

Or, la présence française au Maroc est régie par un corpus de textes et de conventions, en particulier le traité de Fès de 1912 et l'Acte d'Algésiras de 1906. La puissance protectrice doit tenir compte du statut politique du pays. A cet égard, el-Ouezzani rappelle aux Français que le statut du Maroc était, suivant les termes du Résident Général le Maréchal Lyautey, « celui d'un pays gardant ses institutions, se gouvernant et s'administrant lui-même avec ses organes propres, sous le simple contrôle d'une puissance européenne»[578]. Et, de fait, la minorité agissante pouvait inscrire sa contestation nationaliste dans un cadre légal. Aussi s'est-elle insurgée pour mettre en garde la dérive du système protectoral en un régime d'administration directe et de colonisation. Et pour dire les choses autrement, cette minorité proclame sa fonction de groupe défenseur des intérêts de la *nation* marocaine. Partant, le statut du Maroc s'articule autour du principe de la souveraineté du Sultan et de l'intégrité des territoires sur lesquels il exerce son pouvoir. Il implique ainsi, dit el-Ouezzani, « le maintien de l'intégrité de l'Empire chérifien sous la souveraineté effective et constante du Sultan telle qu'elle résulte de la convention signée à Paris, le 3 octobre 1904, entre la France et l'Espagne ». Et de ce fait, le Maroc doit jouir « en principe, dit-il, d'une souveraineté interne presque complète ». Or, la politique berbère, impliquant la soumission des populations à la justice coutumière et au juge français, est en contradiction avec les principales dispositions et textes conclus entre la France et le Sultan. Si, suivant l'interprétation du traité de Fès, la justice française ne devait pas s'appliquer aux

---

575 M.-H., el-Ouezzani, « La politique berbère », *L'Action du Peuple*, n° 7, 15 sept 1933.

576 *Ibid.* Il note ailleurs que ce « dahir promulgué pour un prétendu respect des coutumes berbères, donne la prééminence au droit français. Cela est voulu, car on s'efforce de faire évoluer les deux droits dans le même plan, étant entendu qu'au terme de l'évolution apparaît l'assimilation », « La politique berbère et le statut du Maroc », *op. cit.* Allal al-Fassi avance de son côté que les *djemàas* judiciaire ne sont qu'un moyen pour arriver à instaurer le tribunal français qui, en rendant justice équitable aux indigènes, pourrait les inciter à s'intégrer dans la famille française, *La Politique berbère au Maroc, ses éléments, ses aspects et ses applications*, *op. cit.*, pp. 8-12.

577 Anonyme, « Protectorat ou colonisation », *L'Action du Peuple*, n° 45, 3 juin 1937. L'expropriation et la politique berbère fondent, pour l'auteur de cet article, la métamorphose du Protectorat en une colonisation effective.

578 M.-H., el-Ouezzani, « La politique berbère et le statut du Maroc », *op. cit.* Il est important dans ce cadre de voir comment Lyautey s'est progressivement constitué en une référence centrale dans la formation discursive nationaliste.

sujets marocains, en quoi alors la réforme de la justice coutumière peut-elle porter atteinte au statut politique de l'empire ?

Par-delà l'impératif nationaliste consistant à constituer en entité politique une culture unifiée, les nationalistes considèrent que la mission de la France repose sur la consolidation du pouvoir sultanien. C'est ainsi que toute reconnaissance d'une autre culture que celle liée à l'Islam réformé est inadmissible. Pour el-Ouezzani, l'article II du Traité de Fès, engage formellement la France à aider le Maghzen chérifien à rétablir son autorité sur l'ensemble du territoire de l'ancien empire, y compris le *bled es-Siba*. Elle doit donc, dit-il, « rétablir l'unité de l'Empire par la soumission des tribus à la double autorité du Sultan »[579]. En ce sens, le pouvoir sultanien est à la fois religieux et temporel. Il implique la généralisation de la loi légale qui émane de cette position centrale sur l'ensemble du territoire « soumis (ou à soumettre) à cette autorité ». En conséquence, le droit coutumier apparaît comme une loi des « insurgés et propre aux temps de l'anarchie et de désordre ». Il est donc appelé à disparaître progressivement avec la soumission des régions et leur intégration à l'espace dynastique. Il devra céder sa place à la loi légale, qui est la face juridique du pouvoir sultanien. Et ceci devrait être, martèle el-Ouezzani, « le résultat fort logique de la pacification réalisée par l'armée chérifienne avec l'aide de la France »[580].

En cela, la pacification n'aurait de sens qu'en aboutissant à la négation de la dissidence, en tant que situation politique et modes de vie et d'organisation sociale. Une véritable pacification est donc impossible sans la généralisation de la double autorité du Sultan sur l'ensemble de ses sujets, ruraux et citadins, Berbères et Arabes. En somme, l'organisation de la justice coutumière est aussi contradictoire avec le statut politique de l'empire que la juridiction française. La seule organisation judiciaire possible est la justice légale, *chraà*, qui « doit être générale ». En d'autres termes, le mouvement national marocain inscrit sa production dans le cadre strictement déterminé du principe nationaliste. Il a pour vocation de constituer en unité politique une et une seule culture.

Le statut politique constitue donc un élément structurant dans la mise en discours de l'image que les nationalistes se donnent de la nation. Si la culture savante liée à l'Islam est appelée à se constituer en unité politique, le Sultan incarne cette culture et, de surcroît, il est le garant du statut politique de l'empire et signataire du Traité de Fès. Il est, selon el-Ouezzani, « l'incarnation du pouvoir marocain » et « chef suprême de notre pays, symbole de notre unité nationale et spirituelle, et incarnation de la *continuité* marocaine »[581].

[579] *Ibid.*
[580] *Ibid.*
[581] *Ibid.*

Cependant, le Sultan était encore loin de répondre aux appels des nationalistes. Ses gestes et ses prises de position reflétaient en revanche son adhésion à l'action de la Résidence. De là est née la volonté des nationalistes de décoloniser le Sultan et de mettre en œuvre le processus de sa *naturalisation* nationaliste.

2. Naturalisation dynastique et la re-conquête du toit politique

La situation du Sultan à l'aube du nationalisme marocain était inconfortable. Il avait signé l'acte de *vente*, parabole utilisée aux débuts du Maroc français pour désigner la conclusion du traité du Protectorat en 1912. Il avait aussi approuvé l'ensemble des dahirs formant la base juridique de « la politique berbère », qualifiée de politique d'assimilation et de francisation. Il avait également accusé, dans une lettre lue dans les principales mosquées des villes, les acteurs nationalistes de n'être que « des jeunes gens, dénués de toute espèce de discernement, ignorant toute la portée de leurs actes répréhensibles, [qui] se sont mis à faire croire que ces mesures que nous avons décrétées n'ont pour but que la christianisation des Berbères »[582]. Le Sultan avait donc participé à sa propre dévalorisation. Malgré tout, la logique structurant la démarche nationaliste imposait la réappropriation des signes de la souveraineté marocaine en attirant le Sultan, le garant de cette souveraineté, dans leur jeu politique. Pour ce faire, ils mirent en œuvre deux stratégies. La Première consiste en la reconstitution de l'image d'un sultan national. Et la deuxième concerne essentiellement l'organisation des cérémonies en vue de manifester publiquement leur attachement au trône. Comment peut-on alors faire d'un Sultan impliqué compte tenu de sa position statutaire dans la politique colonial un symbole national ?

Il est vrai que sa position centrale fait de lui un élément essentiel dans le processus de la construction de l'image de la nation et de la reconquête, par des voies légales et diplomatiques, du toit politique dont il est le garant. Aussi, son statut religieux est en mesure d'aider à la diffusion de l'idée de nation et de susciter l'adhésion des masses au programme nationaliste. Mais, le Sultan ne réunissait pas encore tous les atouts nécessaires pour constituer un symbole fédérateur[583]. Il souffrait d'un déficit de légitimité. Aussi, il n'avait pas encore de stature politique. Il était complètement invisible et absent sur la scène publique, depuis la démission symbolique de 1912. Pour pallier à ce problème, il importait de le présenter, à l'image même de la *nation* opprimée, comme la première victime de la politique

[582] *Afrique française*, 1930, p. 501, voir le texte intégral en arabe dans, M. Mounib, *Le Dahir berbère. Grand bluff politique dans le Maroc moderne, op.cit.,* pp. 91-92.

[583] C. Geertz avance que si jamais la réalisation politique du nationalisme marocain avait eu lieu dans les années 1930, il aurait été difficile d'imaginer l'institution du Sultan comme chef de l'Etat indépendant, et on aurait alors assisté au triomphe de Allal al-Fassi, qui serait devenu le Sukarno marocain, *Observer l'Islam, op. cit.*

coloniale. Et l'action des nationalistes commençait de plus en plus à se centrer sur la personnalité du jeune sultan, Mohammed ben Youssef.

C'est ainsi que naît une véritable relecture de son parcours sous le Protectorat. Elle consiste particulièrement à le blanchir de toute implication dans le jeu politique colonial. Commençons donc par le Traité de Fès. Selon certains nationalistes, ce traité ne peut pas être considéré comme une erreur politique. Il est plutôt le signe de la sagesse politique du souverain, qui a procuré au pays une situation avantageuse en le dotant d'un statut politique formellement reconnu à l'échelle internationale. Il est vrai que les nationalistes pouvaient faire valoir l'inégalité des rapports de force entre Marocains et Européens au moment de la conclusion de ce traité pour justifier l'attitude négative du Sultan, la soumission aux exigences européennes étant en effet inévitable dans ce contexte historique. Mais, compte tenu de la spécificité de l'action nationaliste, la forme légale du traité revêtait une signification particulière. Le Traité fournissait la base légale à toute contestation nationaliste. En un sens, cet acte pouvait être interprété comme étant le dernier recours d'un monarque clairvoyant. Ne pouvant plus opposer une résistance militaire aux puissances européennes, le Sultan avait pu néanmoins préserver le pays d'une colonisation certaine. L'auteur anonyme d'un article, paru dans *l'Action du Peuple* du 17 juin 1937, part de la situation politique et sociale du Maroc de 1912 pour resituer historiquement la décision sultanienne. Il note que, à cause de la multiplication des révoltes sporadiques et de l'occupation directe de certaines régions de l'empire, l'autorité du makhzen était affaiblie. Abdelhafid n'avait plus le choix. Il fut amené « à signer le traité du Protectorat, voulant ainsi éviter à son pays de devenir une colonie de la France »[584]. Ainsi le traité de Fès n'est qu'un produit obligé de la situation de crise dans laquelle baignait l'Empire. Cependant, sa forme juridique lui confère un statut politique. Il est en ce sens très prometteur. Son acte participe ainsi de la continuité de l'organisme marocain. Il n'a donc pas seulement évité la colonisation de son Empire, mais il a surtout mis à la disposition du Mouvement naissant un outil juridiquement efficace pour légitimer tout projet de contestation et de contrôle sur la puissance protectrice. En reconstituant l'histoire à la lumière des intérêts du moment, le mouvement inscrit en effet sa stratégie dans le cadre légal du Protectorat. Il invite aussi le Sultan à sortir de sa léthargie et à participer à la re-conquête du toit politique. De ce fait, l'inscription du traité dans le cadre du droit international a permis de donner une nouvelle signification à cet acte fondateur, considéré par certains acteurs comme une *vente*. Cependant, le Sultan était également impliqué et d'une manière directe dans la mise en application de la « politique berbère », celle-ci étant qualifiée de désislamisation des Berbères. Comment alors justifier son implication dans une telle action ?

[584] Un Marocain, « A propos d'un anniversaire », *l'Action du Peuple*, n° 46, 17 juin 1937.

Rappelons rapidement que la production des slogans mobilisateurs durant la campagne contre le dahir *berbère* fut centrée sur la thématique de la désislamisation et de la christianisation des Amazighes. Or, le Sultan avait approuvé ce dahir. Il avait même improvisé un discours pour faire comprendre à ses sujets et particulièrement à la minorité agissante les origines et les fondements légaux et juridiques de la justice coutumière. Cette attitude le plaçait ainsi dans une position difficile. Comment un Sultan, considéré comme le chef religieux, pouvait-il contribuer à mettre en place une politique de désislamisation d'une partie notable de ses sujets ? De plus, les nationalistes, ayant déjà construit le rapport entre coutume et *chraà* en binarité inconciliable, ne pouvaient plus revenir sur leur position. Il fallait donc chercher une autre raison justifiant l'attitude sultanienne. Certains se contentèrent de nier toute implication directe du Sultan dans la préparation et la mise en œuvre de cette politique. Pour d'autres, le Sultan n'avait pas de véritable fonction politique, et ceci, depuis l'établissement du Protectorat. Son rôle se limitait à approuver toutes les décisions résidentielles.

Pour Abdelhadi Boutaleb, partenaire de la neutralité politique du Sultan au moment de l'approbation du *dahir berbère*, celui-ci n'avait aucune fonction politique au moment de la préparation du dahir et de son élaboration. Il était encore jeune et peu averti de la chose politique. Et il revenait au conseil de Régence, présidé par le doyen des fonctionnaires du Makhzen El Mokri, d'assumer les fonctions politique du Sultan. En maintenant le Sultan dans une « indifférence politique », El-Mokri et les concepteurs de la politique berbère ont été les seuls responsables de cette politique. Ils ont également rédigé la lettre du Sultan à propos de la justice coutumière et de la singularité de l'organisation judiciaire berbère[585].

De son côté, el-Ouezzani se contente de dire que Lyautey a imposé au Souverain du pays le décret du 11 septembre 1914[586]. Compte tenu de la conjoncture des opérations militaires dans les tribus, le Résident Général a réussi à faire accepter cette politique au Sultan. En tout cas, ce dernier, d'après les nationalistes, doit surtout montrer sa disposition à collaborer et manifester ses intentions positives envers la puissance protectrice. De plus, Moulay Youssef n'a accepté de donner son approbation qu'après « que cette réglementation [ait été] présentée comme ayant un caractère provisoire, en attendant l'organisation définitive »[587]. Dictée alors par la conjoncture de la pacification, l'attitude du Sultan est politiquement située. Ayant un caractère provisoire, elle ne doit pas légitimer la confection d'une

[585] A. Boutaleb, *Mémoires…Figures…Evénements*, *op. cit.*

[586] « Prendre sur nous seuls, même avec l'assentiment du Sultan, l'organisation à créer serait amener un divorce entre la France et le Sultan et un jour viendrait où sa Majesté, mieux avertie, nous reprocherait certainement d'avoir usurpé son autorité » dit Cordier, cité par M.-H. el-Ouezzani, « La politique berbère », *L'Action du Peuple*, n° 7, 13 septembre 1933.

[587] el-Ouezzani, « Septième anniversaire du Dahir berbère », *op. cit.*

politique durable et ordonnée. Il ne faut donc pas faire endosser la lourde responsabilité au jeune Sultan dans cette affaire. D'après el-Ouezzani, l'opposition à toute forme d'écart par rapport aux principes fixés par le traité du Protectorat a été sa position régulière et constante. Résultant de sa fonction d'Imam et de garant de l'unité et de la continuité, il ne pouvait légitimer l'application d'une politique impliquant sa mort politique et symbolique. C'est ainsi qu'on peut comprendre, dit-il, ses atermoiements, son refus et ses diverses altercations avec les fonctionnaires de la Résidence. Cette opposition du Sultan à la politique berbère, ajoute-t-il, « fut d'ailleurs signalée à la commission d'études de la réglementation de la justice berbère. Réunie le 13 mars 1930, cette commission eut à examiner les moyens de décréter la création de cette justice par un acte du Sultan. Le conseiller du Gouvernement chérifien […] rappela que « le dahir de 1914 a été longuement discuté au Makhzen » et que « le Sultan, empreint de sa qualité et de son prestige de chef religieux, ne peut que nous dire : faites ce que vous voulez, mais faites-le vous-mêmes» (…) « Sa majesté a fait remarquer que le *chraà* a sa procédure religieuse et qu'il lui est absolument impossible de la modifier (…) il ne veut d'aucune façon être mêlé à ces questions et prendre par un texte officiel une décision qui bouleverserait le *chraà* et décrèterait en quelque sorte sa propre déchéance d'Imam, gardien de la loi religieuse »[588].

Ainsi, les nationalistes rejettent-ils la responsabilité sur les fonctionnaires de la Résidence et sur les tenants du discours sur la possible assimilation des Berbères. Par ailleurs, le Sultan fut fort attristé en recueillant les représentants de la *nation* après la promulgation de ce dahir. N'avait-il pas les larmes aux yeux en écoutant attentivement les doléances de son peuple énoncées par la voix triste et grave du doyen des Ulémas de la Qarawiyyin el-Qurshi, lors de la réception de la délégation de Fès en août 1930[589]. A partir de ce moment, le Sultan apparaît comme un symbole de la nation. Et de surcroît, il incarne parfaitement sa condition de pays colonisé. Dégagé ainsi de toute responsabilité politique, il est transformé en un Sultan prêt à toute utilisation politique. Il est dégagé de tout signe de compromission politique. Mais il fallut ensuite investir ce symbole dans l'affirmation de l'identité de la nation.

Pour ce faire, le groupe nationaliste va s'attacher à montrer son attachement à la personne du Souverain et de le mettre au cœur du jeu politique. Car celui-ci doit être l'emblème et l'attribut de cette nation en cours de construction. Le processus de la mise en scène de sa fonction politique est ainsi enclenché. D'après el-Kadiri,

---

588 *Ibid.*

589 Abdelkrim Ghallab signale que le Sultan, en écoutant attentivement les paroles pénétrantes et tristes du Cheikh el-Qurshi lors de la réception de la délégation de Fès, a été profondément touché et avait les larmes aux yeux. *L'histoire du mouvement nationaliste*, *op. cit.*, t. I, p. 72, voir également el-Kadiri, *Mes mémoires*, *op. cit.*, t. I, p. 158.

le journal nationaliste *l'Action du Peuple* a initié l'organisation de la première fête de trône. En s'inspirant d'un article de Mohammed Hassar, écrit dans *Majallat al-Maghrib* (La Revue du Maroc)[590] à propos de l'importance des fêtes musulmanes et en particulier de la fête du trône, le journal a appelé dans sa publication du 20 octobre 1933 à célébrer le 18 novembre l'anniversaire de l'intronisation du Sultan Sidi Mohammed ben Youssef[591]. Il mit surtout l'accent sur la signification politique du trône et de la fidélité à cet emblème national. Mais le rôle de la fête est aussi de nouer des liens entre les nationalistes et le jeune roi et, partant, renforcer son image au sein des populations. Selon cette publication, le Maroc affronte alors une situation difficile. Réparti entre trois zones d'influence et exposé à une politique de séparation ethnique, il doit affirmer son unité nationale. Et ceci ne peut se réaliser que par un attachement à la personne du Sultan, symbole de l'unité et d'incarnation de la continuité de l'organisme marocain. Il doit ainsi s'affirmer dans ce symbole puissant de l'identité nationale. Il est alors du devoir du peuple d'exprimer ce sentiment à Sa Majesté Si Mohammed, qui doit être le Sultan de ses sujets et non celui des autorités du Protectorat. Ainsi, le processus de la naturalisation nationale du Sultan est entamé. En effet, tout projet de construction de l'image de la nation et de sa diffusion au sein des populations est inséparable de la mobilisation des symboles et leur usage dans la mise en scène de rites nationaux. Ainsi, des comités locaux ont été créés pour organiser des fêtes publiques à cette occasion. Ils ont appelé les populations des principales villes à célébrer spontanément l'anniversaire de leur Sultan, étant donné que les autorités locales ont exprimé leur regret de ne pas pouvoir organiser cette fête[592]. A l'appel du

[590] La Revue appartenait à un Algérien, fonctionnaire à la Résidence de nom de Salah Missa. Mais elle était publiée à Salé au nom de Lhaj Boubker Zniber, étant donné que le code de la presse n'autorisait pas la publication des revues en Arabe qu'aux Marocains, cf. el-Kadiri, *Mes mémoires dans le Mouvement national marocain, op. cit.*, t. I, pp. 126-129.

[591] *Ibid.*, t. I, p. 129. Allal al-Fassi attribue l'idée au Comité de l'Action marocaine. Il dit que le Comité (*Kutlat al-'amal al-watani*) avait l'idée de célébrer la fête du trône le 18 novembre pour manifester la fidélité au trône et mettre un terme aux manœuvres des Français entendant séparer le roi de son peuple, *Les Mouvements indépendantistes dans le Maghreb arabe*, *op. cit.*, p. 183. Cette hypothèse n'est pas fondée. Le Comité a été créé en 1934. Allal, en écrivant son livre après la deuxième guerre mondiale au moment où la séparation entre son parti et celui de son conquérant el-Ouezzani a été consommée, tente d'attribuer toutes les actions remontant à la phase « francophone » du Mouvement, si elles n'émanent pas directement de lui ou de ses lieutenants, au Comité. Par ailleurs, el-Ouezzani dit que c'est Salah Missa, l'Algérien qui dirigeait la Revue *Maghreb*, qui était derrière l'idée, A. Boutaleb, *Mémoires…Figures…Evénements*, *op. cit.*, t. I, p. 267.

[592] Dans le compte-rendu de la première célébration de la fête du trône par *l'Action du Peuple*, n° 17, 24 novembre 1933, on peut lire : « Le vendredi 17 le Pacha convoqua les membres du Comité présents à Fez et, tout en leur transmettant les remerciements de Sa Majesté et du Grand Vizir, leur fait savoir que le temps qui restait est limité et ne permettait pas la préparation de cette fête et sa célébration avec apparat, au moins pour cette année…Il ne

comité local de Fès, les principales écoles libres et les souks de la médina intérieure ont fermé leurs portes. Certains cours de la Qarawiyyin n'ont pas eu lieu. Mais pour donner un habillage national à cette célébration, une cérémonie a été organisée dans le Café du jardin de Boujloud. Elle s'est caractérisée par cette volonté de rendre visible cette recherche d'une identité nationale par la mise en scène de certains symboles matériels. Au-delà des *tarboush-s* exhibés, les drapeaux marocains ont été salués par de « slaves applaudissements ». De même, « le phonographe de l'établissement jouait des disques de musique orientale et nord-africaine » durant toute la cérémonie[593]. En outre, un poème composé par un alem de la Qarawiyyin, Mohammed El-Quorri, a été chanté en chœur en l'honneur du Sultan. Ecrit en langue arabe, la langue de l'Islam et de la nation *imaginée*, il appelle à cette union entre le peuple, en particulier sa jeunesse, et son trône pour guider le pays dans sa résurrection et sa renaissance :

> Venez tous, les hommes de la patrie
> Vous êtes l'âme de l'action
> Pour fêter en bonheur et enthousiasme
> Un roi ressuscitant son pays.
> La jeunesse est affiliée à ce glorieux monarque
> Et dites tous en fierté
> Le peuple, c'est sa jeunesse
> Elle est le commandant à bord du pays[594].

La minorité nationaliste s'affirmait donc dans cet attachement au symbole de la continuité. En un sens, la fête entendait consolider les liens de cette minorité agissante avec le Roi. Elle était un lieu pour exprimer publiquement le sens qu'elle donnait à cette célébration et, surtout, à la fonction qu'elle assignait au Sultan dans le projet de construction de l'image de la nation. Dans un télégramme envoyé au Sultan, el-Ouezzani, en s'exprimant au nom du comité de *l'Action du Peuple,* met en évidence comment le Sultan se confondait avec la nation dans la production des nationalistes. Il écrit : « Le Comité ACTION DU PEUPLE éprouvant joie indescriptible en ce jour Anniversaire Intronisation VOTRE MAJESTE a insigne honneur profiter cette circonstance pour Vous exprimer avec toute la déférence due à Votre Auguste Personne ses sentiments les plus sincères de profond attachement. STOP. Formule ses meilleurs vœux pour votre long et prospère règne placé sous heureux signe du Progrès moral matériel toute Nation Marocaine dont vous êtes *l'Imam Glorieux Haute personnification sa continuité historique* et qui dirige

restait donc que le sentiment populaire qui devait se prononcer et s'exprimer à sa manière pour faire parvenir à S.M. les hommages et les vœux des Fassis. »

[593] *Ibid.*

[594] Voir la version originelle dans el-Kadiri, *Mes mémoires dans le Mouvement nationaliste*, *op. cit.*, t. I, pp. 160-162.

vers Votre Majesté son espoir suprême pour être orientée vers destinées meilleures. STOP. Daigne VOTRE MAJESTE faire au Comité grand honneur accepter ses respectueux hommages (sic) » [595]. Le Sultan est ainsi représenté comme le symbole de la continuité historique de la nation marocaine. Il est donc l'habit de la nation, ou du moins la raison de son être et de la nécessité de sa réalisation politique.

Le Roi ne tarda pas à répondre au geste des nationalistes. Au début de 1934, donc juste après cette initiative, il invitait Allal al-Fassi et lui demandait, au dire de ce dernier, de lui expliquer les buts et les fondements du Mouvement national. Il s'agissait du premier entretien entre le Sultan et un chef nationaliste. Le Roi devenait ainsi la figure centrale sur laquelle s'organisait toute la mobilisation et, partant, tout le projet de la construction de la nation. Et, de fait, sa visite prévue à Fès le 8 mai 1934 constituait l'occasion principale pour les nationalistes de manifester directement au souverain sa position centrale dans la stratégie nationaliste.

Le numéro 39 de *l'Action du peuple* datant du 4 mai 1934 était ainsi consacré à cette visite attendue du Sultan. Il invitait les habitants à venir nombreux pour acclamer leur souverain et montrer qu'ils sont attachés à ce symbole. Le jour venu, les membres du Comité de l'Action organisèrent un accueil qui faillit tourner à l'émeute. Les rues de la vieille médina étaient parées de drapeaux nationaux. Des slogans nationaux furent scandés, comme « vive le roi », « vive le Maroc », « vive l'Islam »,… De même, les militants nationalistes, dressés en rangs, chantaient un hymne nationaliste en honneur au Roi et composé, cette fois-ci, par l'un d'eux, le néo-alem allal al-Fassi :

> Oh ! roi du Maroc
> Le fils courageux d'Adnan
> Nous sommes tous des Soldats de lutte
> Prêts à protéger ce Roi[596].

Outre l'acclamation du jeune Sultan, cette visite fut également pour les nationalistes une occasion de manifester leur contestation de la colonisation et de ses symboles. Ainsi, on scanda des slogans anti-français. Quelques manifestants passèrent à l'acte. Ils molestèrent le pacha de la ville. De même, d'autres piétinèrent le drapeau français. En conséquence, les autorités locales écourtèrent le programme de cette visite et précipitèrent le retour du sultan à Rabat. Quelques jours après, le groupe activiste nationaliste, ayant confiance dans sa démarche,

[595] *Action du Peuple*, n° 17, 24 novembre 1933.

[596] Voir la version originelle et intégrale du poème dans, A. Boutaleb, *Mémoires…Figures…Evénements*, *op. cit.*, t. I, p. 270, et A. Ghallab, *Histoire du Mouvement national marocain*, *op. cit.*, t. I, p. 94.

dépêcha une délégation pour faire parvenir au Souverain ses sentiments de loyauté, de fidélité et d'attachement. Et, à en croire certaines sources nationalistes, le Sultan fut profondément touché par cette initiative. Certaines de ses décisions futures ne pouvaient que conforter les nationalistes dans leur entreprise. Il rejeta en effet la demande du Résident général d'arrêter certains militants du Comité de *l'Action du Peuple*, comme il s'opposa au fait d'interdire les cours professés à la Qarawiyyin par Allal al-Fassi, en tant que alem bénévole et contestataire. Ainsi les nationalistes sont-ils parvenus à établir leurs premiers contacts avec le Sultan. J. Berque retient de cette première rencontre de Fès la conclusion suivante : « A Fès, un jour de l'été 1934, le jeune sultan, acclamé par une multitude de jeunes, inquiète pour la première fois le Protecteur. Il ouvre la longue marche qui aboutira, en 1947, au discours de Tanger »[597].

A partir de cette date, l'évocation du Sultan et de la souveraineté marocaine s'est imposée comme une référence constante dans le discours des nationalistes. Cet attribut est devenu ainsi clairement marqué. A cet égard, B. Sotra avance que les élites nationalistes au Maroc « étaient adossées à la monarchie dans leur démarche anticoloniale »[598]. La même année, une délégation nationaliste présentait en effet au souverain un plan de réformes qui consacre cette conception de la nation. Au-delà de la culture savante liée à l'Islam, le plan réaffirmait l'inscription de tout projet de réalisation politique du nationalisme dans le cadre de la souveraineté du Sultan. Le Plan définit en effet le Maroc comme un Etat autonome dont la France assurait la protection mais qui « reste sous la souveraineté du Sultan ».

On peut donc dire que le nationalisme marocain est marqué de spécificité, et propre à être appréhendé comme un processus de naturalisation dynastique, selon la terminologie de Benedict Anderson. Il devrait donc transformer l'Etat dynastique en un Etat national, en faisant coïncider ses frontières politiques et culturelles. Si les contraintes de la mobilisation ont imposé l'instrumentalisation de l'Islam et, partant, le choix de la culture savante liée à cette religion comme attribut culturel de la nation, l'organisation de la mobilisation commanda, à son tour, l'affirmation de l'attachement au Sultan et à ses attributs religieux et politiques. Durant toute la période de la campagne contre le « dahir berbère », marquant l'émergence historique de l'idée de nation, il apparut aux militants nationalistes qu'il était obligatoire d'inscrire leur mouvement de contestation dans une forme légale, comme une sorte de syndicalisme indigène. En dépit de ses erreurs politiques et de son association à l'action du Protectorat, la tendance fut d'investir le statut politique du sultan pour placer la réalisation du nationalisme dans un mouvement de reconquête d'un toit politique préexistant. Ainsi, l'attachement à la

[597] J. Berque, *Le Maghreb entre deux guerres*, *op. cit.*, p. 79.
[598] B. Stora, *Algérie, Maroc. Histoires parallèles, destins croisés,* Paris, Maisonneuve et Larose (Zellige), 2002, p. 11.

personne du Sultan, garant de la souveraineté du pays, était le produit obligé des conditions historiques de l'essor de ce mouvement de revendication nationaliste. Il demeurait ainsi l'un des principaux symboles investis dans l'élaboration de l'idée de nation. Les processus de légitimation dictés par un besoin de légalité ont permis la production d'un ensemble d'éléments constitutifs du récit national au Maroc.

Cependant, la réalisation politique du nationalisme n'était pas encore à l'ordre du jour. Si le plan des réformes présenté au Sultan, en 1934, exprimait un changement de méthode d'action, il annonçait par ailleurs le début de l'organisation politique du Mouvement national. Ce changement de tactique entendait, en effet, doter le mouvement de structures politiques légales et offrir à la minorité agissante un appui de masse. En quoi cette nouvelle stratégie a-t-elle modifié la base sociologique du mouvement nationaliste et dans quels termes s'est organisée l'élbaoration et la diffusion de l'idée de nation ?

3. Organisation collective du nationalisme et promotion des traditionalistes

De la défense de l'Islam comme fondement culturel de la nation à la défense du Sultan comme la figuration de son toit politique, la construction de l'image de la nation et la diffusion de cette idée s'organisaient autour de ces symboles choisis de l'héritage religieux, politique et colonial du pays. Cependant, si cette élaboration a continué à subir des transformations théoriques au gré des conjonctures, l'organisation de la contestation et de la revendication nationaliste dominait également les préoccupations de ces acteurs. Ainsi, la présentation du Plan des réformes marocaines, en 1934, était une occasion pour annoncer publiquement la création d'une première structure politique nationaliste.

Si, durant toute la campagne contre la « politique berbère », l'organisation des lectures du *latif* et la formation des délégations dépêchées auprès du Sultan avaient permis d'établir les contacts entre les différents acteurs acquis à l'idée nationaliste[599], la volonté de maintenir une mobilisation régulière et permanente nécessitait la création de structures appropriées et la formation de groupes d'action. Cependant, le contexte politique de l'époque et les conditions objectives dans lesquelles cette entreprise fut menée ne permettait pas la constitution de partis politiques légaux. Ainsi, ces militants avaient-ils recours à des formes d'organisations secrètes et clandestines. Et bien que le Mouvement se soit toujours montré hostile au maraboutisme, ses animateurs n'hésitèrent pas à puiser dans le patrimoine institutionnel de ce mouvement politico-religieux des outils nécessaires à une organisation à caractère mobilisateur. De ce fait, la première cellule formée

[599] Abdelkrim Ghallab situe cette phase au moment de ce qu'il appelle le mouvement du dahir berbère (*Harakat ad-dahir al-barbari*), *Histoire du Mouvement national marocain*, *op. cit.*, t. I, p. 76.

en 1930/1 portait le nom de la zaouïa, la confrérie. Formée des principaux acteurs, la « zaouïa nationale » avait pour objectif l'évaluation de la campagne de contestation et la prise des décisions concernant l'élaboration de nouvelles stratégies d'action. Aussi, elle offrait des espaces où les questions politiques et les nouvelles doctrines et idées politiques étaient discutées et diffusées. Et après l'élargissement de sa base sociale, la minorité nationaliste voulait se réserver la direction du Mouvement nationaliste et l'élaboration de ses orientations idéologiques. C'est ainsi qu'elle créa une nouvelle cellule parallèle et opaque, désignée sous le nom de *taifa* (faction, groupe distingué). De même, les anciens élèves des collèges franco-musulmans mettaient au service du mouvement leur expérience d'organisation collective au sein des associations culturelles et de scoutisme et se chargeaient de la gestion matérielle des cérémonies publiques[600]. Mais, l'événement le plus important de cette période du développement du nationalisme marocain fut la fondation, en 1933, du journal de *l'Action du peuple* à Fès par M.-H. el-Ouezzani. Ce journal dota le mouvement, outre d'un outil lui permettant la production d'un discours revendicatif plus mesuré et structuré[601], du noyau d'une organisation politique. Son comité de rédaction constituait un véritable club de discussion, d'échange d'idées politiques et de réflexion sur les stratégies d'action (méthodes de contestation et de diffusion de l'idée de nation : comme par exemple l'appel au boycott des produits, les communiqués de protestation, appel à la célébration de la fête du trône…). C'est ainsi qu'il regroupait, outre les membres de sa rédaction en langue française, les principaux animateurs du Mouvement aussi bien de formation moderne que traditionnelle. Il était, d'après Rézette, « l'embryon du futur parti politique dit Comité d'Action marocaine »[602].

Si l'émergence de l'imprimé national, même en langue française, révélait la transformation qui s'opéra dans la définition des méthodes d'action, l'interdiction de cet outil principal a nécessité le renouvellement de la stratégie. Dès l'accueil-émeute du Sultan à Fès, les autorités françaises réalisèrent la gravité de la mobilisation nationaliste et, par conséquent, elles voulurent contrer son évolution. Tirant prétexte de l'implication du Comité de *l'Action du peuple* dans cette affaire, elles procédèrent à son interdiction. Privé de son principal moyen d'expression

[600] A cet égard, R. Rézette souligne que les dirigeants des associations des anciens élèves des collèges musulmans, forts de leur expérience dans le domaine des techniques d'organisation des fêtes, ont assuré la gestion matérielle de la fête du trône de 1933, *Les partis politiques marocains*, *op. cit.*, p. 80.

[601] R. Le Tourneau qualifie la production intellectuelle initiée par cette presse des « tâtonnements d'une doctrine qui se cherche », *Evolution politique de l'Afrique du Nord musulmane 1920-1961*, Paris, A. Colin, 1962, p. 187.

[602] Rézette*, Les partis politiques marocains*, *op. cit.*, pp. 74-75.

politique, cette décision poussa le mouvement à rechercher d'autres formes d'action.

De cette recherche est née l'idée de la présentation d'un « Plan des réformes marocaines » en 1934. Ce plan était la mise en forme des différents thèmes et propositions produits depuis 1930. Il est, suivant ses propres termes, le « programme d'action du jeune mouvement national marocain ». Rédigé en premier lieu en arabe et publié en Egypte dans l'Imprimerie des Frères musulmans, il fut traduit par la suite en Français et publié à Paris aux éditions de Reider. Puis présenté par la suite, le premier décembre 1934, au Résident général de la République Française, à Rabat, au Sultan, à Casablanca, et au Ministre des Affaires étrangères à Paris. Très vite, les signataires de ce plan, au nombre de dix, se déclarèrent membres d'un groupe portant le nom de Comité de l'Action marocaine. De ce fait, ce Comité est considéré comme la première organisation politique nationaliste au Maroc. Son objectif était de traduire dans les faits cette tendance de plus en plus affirmée à se réclamer d'une organisation nationaliste. Par ailleurs, l'une des conséquences directes de ce pas en avant était la promotion politique des hommes de la culture savante traditionnelle. Parmi les dix signataires, six étaient issus des branches de l'enseignement traditionnel[603]. Ceux-ci se sentaient, surtout après la publication du *Maghreb* et de *l'Action du Peuple* en langue française qu'ils ignoraient, exclus de l'espace de la production discursive. La langue de l'imprimé national était inaccessible. Elle déterminait ainsi les frontières définissant l'élite capable d'imaginer la communauté. Cependant, le Plan imposait d'autres exigences. Il était inadéquat de le rédiger dans une autre langue que celle élevée au rang de la langue de la nation. Ce procédé favorisa ainsi l'entrée en puissance de ces lettrés déclassés. El-Ouezzani, représentant de la jeunesse européanisée, était privé de son principal capital symbolique suite à l'interdiction de *l'Action du Peuple* dont il était directeur, Allal al-Fassi, représentant idéal-typique des traditionalistes, entrait alors en force en scène et disputait le statut d'artisan de la lutte à el-Ouezzani[604]. Fort de son prestige familial et de sa qualité de alem, il mobilisa tout son héritage pour conquérir la direction du nationalisme. Durant toute la préparation du Plan et des contacts avec les responsables français et du Makhzen, el-Ouezzani et al-Fassi, firent de plus en plus figures de co-leaders. C'est

[603] Les signataires de formation bilingue sont M. H el-Ouezzani, Omar Ben Abdeljalil de Fès, Mohamed Diouri de Port-Lyautey (Kenitra) et Mohamed Lyazidi de Rabat ; les signataires de formation traditionnelle sont Allal al-Fassi, Abdelaziz ben Driss de Fès, M. Mekki Naciri, Ahmed Cherkaoui de Rabat, Abou Bakr el-Kadiri de Salé et Mohamed Ghazi de Meknès. Le choix des représentants des différentes villes explique la volonté du mouvement de se présenter comme le porte-parole légitime du peuple marocain.

[604] Rézette note à ce propos que Mohamed Hassan el-Ouezzani, avec la suppression du journal de *l'Action du Peuple*, « a perdu désormais le rôle du leader que lui conférait, en 1933 et au-début de 1934, la possession d'un journal », *Partis politiques marocains*, *op. cit.*, p. 87.

ainsi que la naissance du Comité marquait un tournant décisif dans l'évolution du nationalisme marocain. Il était le signe d'un changement dans la composition de sa direction politique. Après les jeunes scolarisés de l'enseignement français qui avaient assuré la publication de *l'Action du peuple*, du *Maghreb*, on assistait à un processus de traditionalisation de ce mouvement. C'était la nécessité de transformer le Comité en un mouvement de masse qui allait aboutir en fait à la réussite politique des hommes de la culture savante traditionnelle.

Après la présentation du Plan, « l'action du C.A.M. s'était bornée à des envois de télégrammes, à des contacts avec des personnalités politiques françaises, et à la rédaction de lettres de protestations envoyées à n'importe qui sous n'importe quel prétexte »[605]. Sa pratique était fondée sur un principe excluant toute ouverture sur les masses paupérisées des villes. Dépourvu ainsi d'une base sociale solide, il ne pouvait pas s'imposer comme un acteur politique dominant. Et par conséquent, il ne pouvait pas amener les autorités françaises à la table des négociations. Deux ans après le Plan, l'indifférence dominait toujours l'attitude des autorités. Il apparut donc à ces jeunes que la Résidence comptait sur la durée pour voir s'essouffler le Mouvement. En outre, l'arrivée au pouvoir, en 1936, du Front populaire, tout en suscitant l'espoir de voir enfin leur plan se réaliser, révéla la limite de toute stratégie d'action fondée sur le dialogue et le langage syndical. En fait, une délégation du Comité s'était rendue à Paris pour soumettre au nouveau gouvernement une liste de revendications immédiates, tirée de l'ancien Plan des réformes. Après leur réception, les membres de la délégation « furent poliment éconduits le 19 octobre 1936 »[606]. A la suite de quoi, le Comité s'était rendu compte de sa naïveté en comptant sur l'appui de ses alliés politiques à Paris. Il fallait donc tout naturellement répudier cette stratégie devenue inefficace. Partant, le mouvement tendit à changer profondément sa méthode d'action. Ainsi se posa la question cruciale pour les militants nationalistes : comment pouvaient-ils faire pour pouvoir mobiliser les masses de manière à exercer une pression suffisamment forte sur les autorités françaises pour faire aboutir leurs revendications ? Et quelle forme allait prendre leur organisation politique ? Et en quels termes devaient-ils annoncer leur aspiration nationale pour susciter l'adhésion du peuple ?

Ressurgissait en fait le problème devant lequel s'était toujours trouvé le mouvement national, depuis 1930, lorsqu'il s'était engagé dans le processus de la réalisation politique du nationalisme. Comment faire adhérer les masses au projet national, par le biais de quels termes et symbole parviendraient-ils à faire vivre l'image de la nation *imaginée* et par quels moyens pouvait-il maintenir une

[605] *Ibid.*, p. 96.
[606] R. Le Tourneau, *Evolution politique de l'Afrique du Nord musulmane 1920-1961*, *op. cit.*, p. 196.

mobilisation permanente ? Depuis toujours, il cherchait à devenir le porte-parole légitime du nationalisme. Ainsi, les membres du Comité, bien qu'en nombre limité, se réunirent à Rabat le 25 octobre 1936 dans un congrès exceptionnel, qui fut le premier de ce genre dans l'histoire du Mouvement. Les organisateurs affirmaient, dans une convocation envoyée aux congressistes, que « tenant compte de la situation présente, le CAM a décidé de tenir un congrès où seront présents les représentants des différentes régions marocaines impliquées dans l'action nationaliste pour un échange d'opinions et de points de vue[607]. Il serait une occasion pour discuter des nouvelles formes d'action », pour répondre aux exigences du moment[608].

La simple recherche de riposte à la réponse négative des autorités n'explique pas l'improvisation de cette réunion. Il y a dans la volonté de Allal al-Fassi de prendre les rênes du Mouvement une explication suffisante à la date choisie et au programme d'action décidé suite à cette rencontre. C'est pourquoi il fonde son action sur l'organisation d'une série de rassemblements publics envisageant l'exposition des principes du nationalisme et la sensibilisation des masses. Contrairement à el-Ouezzani qui, lui, n'avait pas de goût pour l'action directe, il était plutôt partisan de la formule de club nationaliste et du langage diplomatique. Il privilégiait le dialogue et la contestation écrite auxquels il est prédisposé par sa formation et son caractère. Il ne pouvait donc pas accepter de faire de *son* club une structure politique élargie. De plus, la mobilisation des masses et leur encadrement politique exigeaient, dans ce contexte précis, le respect de certaines règles de conduites particulières. La mobilisation avait ses codes dans un contexte marqué essentiellement par la prégnance de la tradition, en particulier la maîtrise du langage autorisé. La disposition à se faire entendre implique une certaine propension à parler et à dire des choses acceptables et des discours « grammaticalement » conformes aux lois du fonctionnement du marché politique traditionnel. Quant à al-Fassi, il était, nous l'avons déjà vu, mieux placé que son rival. Il était un alem contestataire, suivant le terme de Laroui. De ce fait, sa position était reconnue et son langage entendu. En un mot, al-Fassi fut habilité à diriger un mouvement de contestation et de restauration. Malgré la présence d'el-

[607] L'insistance sur une représentation régionale explique cette volonté de prétendre à être le porte-parole du peuple marocain, depuis que les autorités ont fait savoir que le CAM n'est pas un représentant légitime des Marocains, il est plutôt un club regroupant un nombre restreint de jeunes marocains. Dans le compte-rendu établi après ce congrès, il est écrit qu'« après avoir pris en considération les opinions des différentes sections implantées dans diverses villes » et aussi « le Comité national ne se forme pas d'une poignée de personnes revendiquant la réalisation des réformes, il est un mouvement national organisé et implanté dans toutes les régions du pays », el-Kadiri, *Mes mémoires dans le Mouvement national marocain*, *op. cit.*, t. I, p. 310. La même position a été défendue lors du meeting de Salé le 10 novembre 1936.
[608] *Ibid.*, t. I, p. 308.

Ouezzani aux réunions publiques de Fès et de Salé, celui-ci se sentit dépassé. Il ne figurait plus dans la liste des intervenants, ne maîtrisant pas parfaitement la langue arabe[609]. Al-Fassi pouvait ainsi présider ces réunions et définir, à chaque ouverture de débat, les principes du nationalisme marocain et ses aspirations culturelles et politiques.

Après la réunion de Casablanca du 14 novembre 1936 qui fut aussi la dernière à laquelle ils aient assisté ensemble, ils furent arrêtés tous les deux et ne seront libérés que le 17 décembre, suite à la célébration de la fête de rupture du jeune. Juste après cette libération inaugurant aussi un climat de détente politique, la restructuration du Comité sur la base de la nouvelle stratégie politique d'al-Fassi provoqua la séparation des deux hommes[610]. Handicapé par sa formation et son style d'action, el-Ouezzani préféra s'éloigner du Mouvement et retourner à la direction de son journal *l'Action du Peuple*, autorisé à réapparaître. Et pour satisfaire ses partisans de formation traditionnelle, il créa un journal en langue arabe, *ad-Difa'* (la défense). De son côté, al-Fassi, élu *za'im* du Comité d'Action, a procédé à la fondation de deux journaux : un en langue arabe du nom de l'*Atlas* et un autre *l'Action populaire*, en langue française. A partir de ce moment précis, la « zaouïa

[609] Voir la liste des intervenants dans, *Ibid.*, t. I, pp. 311-313.

[610] Sur les raisons de ce divorce politique, al-Fassi se contente de dire que le résultat du vote favorable à sa présidence du Comité n'a pas plu à el-Ouezzani*, Mes Mouvements indépendantistes dans le Maghreb arabe*, *op. cit.*, p. 223-224. Quant à el-Ouezzani, il reproche à al-Fassi de ne pas respecter la décision prise par le comité d'organisation du congrès de Fès de janvier 1937. En chargeant el-Ouezzani de préparer un avant-projet du parti avant de le soumettre à Allal et à Abdeljalil pour révision, Allal a imposé un nouveau projet inspiré du modèle tunisien, *Mémoires de vie et de lutte*, t. V, pp. 19-26. Par ailleurs et à la même époque, une scission se produisit parmi les nationalistes de la zone nord : Abd el-Khaleq Torrès se sépara de Mekki Naciri et fonda le Parti de la réforme nationale alors que le deuxième dirige le Parti de l'unité marocaine. Ces scissions relèvent plus de querelles personnelles que des contradictions doctrinales. L'idéologie structurant leur conception nationaliste reste la même. De son côté, Le Tourneau explique cette séparation par le rejet de toute radicalisation et organisation structurelle du CAM ouvrant la porte à l'adhésion des masses. Il dit sur el-Ouezzani : « Ce grand bourgeois renfermé et volontiers dédaigneux mettait beaucoup plus d'espoir dans la diplomatie et la propagande écrite que dans les mouvements de foule. Il avait raison en ce sens qu'il ne possédait pas, comme son rival, le don de conquérir les masses par son éloquence. Il se montra donc de plus en plus mécontent et s'éloigna du Comité d'Action marocaine où il n'avait plus de fonctions précises », *Evolution politique de l'Afrique du Nord musulmane*, *op. cit.*, p. 197. Cependant le don comme l'explique Bourdieu est un atout quand la culture familiale coïncide avec la culture normative. Dans le contexte marocain, l'effacement des modernistes est dû à l'inefficacité symbolique de leur formation. Même si elle était au début nécessaire pour pouvoir importer les cadres juridiques et conceptuels, ils n'étaient pas bien placés pour susciter l'adhésion des masses.

nationale » se partagea en deux voies distinctes et concurrentes[611]. Si el-Ouezzani resta fidèle à sa méthode classique, al-Fassi s'attacha à consolider la base sociale du Comité d'Action et de le transformer en un véritable parti politique et un mouvement de masses. Pour ce faire, il transférait sur le champ de la pratique politique les lois du fonctionnement des mouvements confrériques. Il instituait ainsi un rite d'initiation. Pour se faire accepter, les nouveaux adhérents devaient prêter serment devant le Comité central. Ce faisant, al-Fassi inscrivait clairement son action dans les capacités génératives du langage politico-religieux des confréries. Le Comité apparut ainsi au regard des populations comme une confrérie religieuse, dirigé par un *alem* et descendant d'un lignage maraboutique dominant. Face à cette utilisation massive de la rhétorique religieuse et l'importante affluence des désespérés accourus à répondre à l'appel du nouveau *mahdi*, l'action de ce *alem* régénéré inquiétait sérieusement les autorités. Tirant prétexte de l'utilisation des pratiques confrériques dans la restructuration du Comité, les autorités procédèrent à la dissolution de cette structure par un arrêté du vizir le 18 mars 1937. Juste après cette décision, les partisans d'al-Fassi décidèrent d'organiser un Congrès clandestin à Rabat, en avril 1937, en vue de créer un « parti national pour la réalisation du Plan des réformes, *al-Hizb al-Waṭani li taḥqiq al-maṭalib* ». Ils continuèrent également à publier leurs journaux au nom du « Mouvement marocain pour le Plan des Réformes » qui n'était, en réalité, que le paravent officiel d'*al-Hizb al-Watani* [612].

Bien que le parti ait supprimé le serment dans les conditions préalables à l'adhésion des partisans, pour tenir compte des exigences formelles de la législation en vigueur, il n'avait pas abandonné complètement l'utilisation des concepts religieux dans sa stratégie politique. Cette fois-ci, il tenait à faire coïncider ses réunions avec le calendrier des fêtes religieuses socialement marquées, comme une manière d'inscrire la pratique politique dans les étapes importantes de la vie collective. Son Congrès extraordinaire eut lieu, dans « une atmosphère d'exaltation religieuse »[613], à l'occasion du *moussem* annuel du Moulay Driss à Fès le 13 octobre 1937. Le Parti et son guide religieux appelaient également la population « au nom des principes sacrés de la religion d'acquérir ses libertés élémentaires »[614]. Les

[611] Les journaux contrôlés par Allal portaient cette mention : « organe du Parti de l'Action marocaine ». C'est pour la première fois que le vocable de Parti remplace celui de Comité. Par ailleurs, *l'Action du Peuple* d'el-Ouezzani se présentait comme « organe de l'Action nationale marocaine ».

[612] Rézette disait que le Congrès était secret, *Les Partis politiques marocains*, *op. cit.*, p. 105. En revanche, al-Fassi affirme que le compte-rendu des travaux du Congrès aboutissant à l'adoption d'une charte nationale a été publié sur les colonnes de la revue *al-Maghrib*, *Les Mouvements indépendantistes dans le Maghreb arabe*, *op. cit.*, p. 228.

[613] R. Le Tourneau, *Histoire du Maroc contemporain*, *op. cit.*, p. 206.

[614] R. Rézette, *Les Partis politiques marocains, op. cit.*, p. 108.

pratiques politiques s'imbriquaient ainsi avec le religieux, sous ses différentes manifestations.

De plus, la conjoncture était particulièrement favorable pour mener une action de mobilisation massive des populations urbaines. Dans les villes, la crise économique était profondément ressentie par les artisans et les migrants ruraux entassés dans les bidonvilles. L'heure était propice pour mener une entreprise de la réorganisation politique du nationalisme et la mobilisation des démunis. De ce fait, l'activité des nationalistes eut une répercussion immédiate. Des incidents éclatèrent à Meknès et à Marrakech en septembre 1937. De même, Khémisset fut le théâtre d'un incident grave le 22 octobre ainsi que Kenitra le 29 du même mois. Si l'objectif immédiat d'al-Fassi et ses partisans était de bâtir leur organisation et de se présenter à l'opinion publique, et en particulier aux autorités de la Résidence, en tant que représentants légitimes du nationalisme, l'ampleur des événements ne pouvait laisser indifférentes les autorités de la Résidence. Le mouvement prenait de plus en plus une forme religieuse. Même s'il n'était pas méthodiquement organisé et n'avait pas une emprise réelle sur la masse mobilisée, sa présence et les concepts utilisés réussirent à susciter une réaction violente des couches urbaines paupérisées. En conséquence, le général Noguès décida de réagir vite. Celui-ci craignait un soulèvement général. Il réussit à obtenir le consentement du Sultan. Ce dernier entérina les mesures d'exil et d'arrestation prises à l'encontre des nationalistes et la dissolution de leurs organisations politiques. Ainsi, la répression reprenait. Al-Fassi et ses principaux lieutenants se voyaient arrêtés. Après des opérations de maintien de l'ordre, Noguès se rendait à Fès le 31 octobre 1937, quelques jours après les arrestations et la répression des émeutes. Dans un discours devant les notables de la ville, il justifiait l'intervention sanglante des forces de l'ordre : « Nous avons pris des mesures de force. C'était une question de salut public »[615]. En même temps, il annonçait la mise en œuvre d'une politique de réformes visant essentiellement l'amélioration de la situation politique et économique, de l'élargissement de l'instruction des indigènes et leur association à l'action du Protectorat. En quelques jours, il réussit à rétablir l'ordre et à décapiter les organisations nationalistes. Cela montre que même si elles réussissaient souvent à provoquer des réactions violentes, désordonnées et intermittentes, ces structures politiques élitistes n'étaient pas méthodiquement organisées et étaient, par conséquent, incapables de résister à toute intervention brutale des autorités. Après sa décapitation, le Parti ne se remit de son coup de force raté à la veille de la grande guerre. Il n'avait ni le temps ni les moyens nécessaires pour se réorganiser. De plus, ses principaux artisans étaient ou bien en exil ou bien en prison.

[615] Voir la déclaration de Noguès à Fès le 31 octobre 1937, dite juste après l'arrestation de Allal al-Fassi, de Omar Abdeljalil et d'Ahmed Mekouar le 25 octobre et la dissolution du Parti national le 26, dans R. Rézette, *Partis politiques marocains*, *op. cit.*, p. 110.

Néanmoins, une délégation est allée présenter au Résident général le soutien des nationalistes à la France dans sa guerre contre les Allemands. Cette initiative montre la fragilité du mouvement et que la minorité agissante qui le forme ne peut pas soutenir une véritable action capable de réaliser politiquement son aspiration nationaliste.

En somme, on peut comprendre les raisons pour lesquels al-Fassi et ses partisans furent contraints, par leur position dans l'espace social et politique, de reproduire dans la structuration politique du nationalisme le modèle maraboutique, malgré leur opposition apparente à ce mouvement politico-religieux. Pour mieux réussir son entreprise politique, al-Fassi s'est servi de son capital culturel et symbolique, attestant en particulier son affiliation héréditaire à la sainteté qui, par conséquent, favorisait son accès à la politique. A partir du statut de *alem* et de marabout, il est aisé de devenir un mobilisateur de masses et un organisateur et guide d'un mouvement contestataire. Il suffisait de manier le langage autorisé. Ainsi, le langage religieux fonctionne comme un instrument d'action politique et comme une manière d'affirmer les aspirations nationales. En conséquence, l'arrivée des hommes de la culture savante légitime à la direction du nationalisme a contribué largement au changement du langage dans lequel s'élaborait idéologiquement l'idée de nation. Le discours des nationalistes tendait ainsi à se confondre avec la méthode théorique et pratique des réformateurs musulmans, en utilisant le langage de l'*islah* comme un moyen d'affirmation des aspirations nationales. Partant, il s'inscrivait clairement dans les catégories visibles du langage religieux et de ses évolutions théoriques en terre d'Islam.

4. Le triomphe des traditionnalistes et ses effets discursifs

Durant toute la période allant de 1930 à 1937, le nationalisme, par la position de ses initiateurs dans le champ social et politique, n'avait pas réussi à devenir une force politique structurée et de masse. C'est ainsi que sa réalisation politique ne pouvait avoir lieu. Néanmoins, les militants nationalistes arrivaient à organiser des émeutes intermittentes qui, par la gravité de leurs conséquences négatives sur l'ordre et la stabilité du régime du Protectorat, inquiétaient les autorités françaises. Toutefois, l'élaboration de l'idée de nation ne cessait de subir des transformations profondes, surtout en ce qui concerne les termes et les concepts utilisés dans la définition de son postulat identitaire. Si le nationalisme a pour vocation de constituer en unité politique une culture unifiée, le discours nationaliste tend également à donner une histoire et une origine commune à cette *communauté imaginée* qu'est la nation. Il institue un rapport au passé, mobilise des symboles, hiérarchise des appartenances, construit et impose un imaginaire collectif. L'accès des hommes de la culture savante au statut des producteurs légitimes de ce discours aurait ainsi des conséquences incalculables sur la définition identitaire de la nation.

Nous l'avons vu, le Plan des réformes constituait la synthèse de l'élaboration de l'idée de nation durant la première phase du processus nationaliste. Il était la formulation ordonnée des différents thèmes énoncés et développés depuis l'éclosion de la protestation contre le dahir *berbère*. Il était en ce sens le produit de toute une série d'articles, de communiqués et de pétitions. Il exprimait ainsi l'image que le discours nationaliste donnait à cette époque de la nation. Son premier but, compte tenu de sa caractérisation protestataire et syndicale, était de mettre en lumière les plus graves dysfonctionnements du régime du Protectorat, le fondement juridique de la présence française au Maroc. Partant, il réaffirmait l'attachement des nationalistes à son statut politique, internationalement reconnu. Il rappelait ainsi que le mouvement inscrivait son action de revendication dans la légalité, en particulier dans le respect du cadre juridique du Protectorat et la reconnaissance de la souveraineté du Sultan. Ensuite, le Plan insistait sur l'urgence de l'institution d'un système judiciaire unique et sa généralisation à tous les sujets du Sultan. Ce système devait comporter des tribunaux *chraà,* pour le jugement des affaires civiles, et des tribunaux makhzens, pour traiter les affaires pénales. Ces tribunaux devaient appliquer impérativement un seul code marocain, inspiré du droit musulman et des dahirs en vigueur. Aussi fallait-il supprimer les tribunaux français institués et rétablir les anciens tribunaux consulaires, étant donné que les Français devaient se contenter de leur statut d'étrangers. Ensuite, le Plan revendique l'unification des programmes de l'enseignement moderne et leur généralisation, le maintien de la langue arabe comme langue officielle et la réorganisation de l'enseignement traditionnel avec le concours de « professeurs musulmans d'Orient »[616]. Et enfin, il insistait sur le fait de témoigner du respect à l'hymne et au drapeau national[617]. En cela, le Plan est une réaffirmation du caractère nationaliste du mouvement de la protestation contre la politique dite berbère du Protectorat. A cette haute culture liée à l'Islam, qui est le catalyseur du mécontentement de la bourgeoisie des villes, il faut aménager un toit politique pour l'organiser et la diffuser auprès de tous les Marocains, à travers le système éducatif et la mise en place d'un système judiciaire unique. Il faut donc que cette culture recouvre l'ensemble du territoire de l'ancien empire en vue de faire coïncider les frontières culturelles et les frontières politiques, c'est à dire l'essence du nationalisme selon le modèle gellnerien.

Cependant, la préparation du Plan et les procédés pratiques de sa présentation aux autorités aussi bien makhzéniennes que françaises ont conduit à initier la

[616] L'implication des réformistes et en particulier de Muhammad 'Abdouh dans la réforme de l'enseignement, considéré comme le principal outil de réforme, en Orient et en particulier en Egypte, a encouragé les Marocains à insérer cette revendication dans la liste des réformes marocaines.

[617] Pour de plus amples informations voir, *Le Plan des réformes marocaines*, Paris, Reider, 1934.

structuration politique du Mouvement. Ce processus a offert une occasion aux hommes de la culture savante de faire leur apparition sur le champ politique. Partant, les pratiques et la doctrine revêtaient de plus en plus une caractérisation religieuse. J'ai déjà signalé comment les modes de fonctionnement du CAM et, après sa dissolution, d'*al-Hizb al-Watani* ont reproduit le modèle maraboutique et comment al-Fassi, en tant que représentant idéal-typique de cette catégorie sociale, a réussi à convertir ses compétences culturelles et sociales, héritées d'une histoire du champ lettré, en capital politique. Le renouvellement de l'équipe dirigeante du mouvement ne pouvait qu'entraîner obligatoirement un revirement idéologique. Dès que cet alem a conforté sa position à la direction du mouvement, il s'est engagé dans un processus de réforme de doctrine et de conduite politique. Son action ne se limitait plus à appeler, au nom de l'Islam, les Marocains à défendre leurs droits, mais il tendait à retailler le programme du Parti de façon à ce qu'il réponde aux exigences d'une réforme religieuse de la société.

En cela, le mouvement reprend à la lettre les grands traits de la pensée réformiste. Par-delà les modes d'organisation de cette structure et l'inscription de son activité dans la géographie spirituelle et dans les étapes importantes de la vie religieuse (particulièrement de la ville de Fès), l'élaboration de son programme d'action et de son organisation interne montrent à l'évidence l'imbrication des pratiques religieuses dans les formes d'action politique. La création des commissions de travail au sein du Parti témoignait de cette volonté de donner une orientation nouvelle au discours et à l'action politique. Prenons par exemple la Commission de la Réforme religieuse (*Lajnat al-islaḥ ad-dini*), dont le programme se réclame manifestement des principes de la Salafiya. La commission a assigné à son action l'objectif de l'éducation morale et religieuse de la population, en engageant un processus d'endoctrinement fondé sur la diffusion des principes fondamentaux du *véritable Islam*. Elle a aussi initié la distribution de tracts en vue d'inciter à s'inspirer des fondements de la Salafiya, et à lutter contre les chefs de confréries religieuses accusées de compromission avec le colonialisme. De même, la Commission appelait à la création d'associations de conservation du Coran et à l'unification de sa récitation publique dans les mosquées. Ses membres initiaient même des scènes-modèles de récitation en vue d'orienter les lecteurs habituels[618]. Enfin, elle s'est attachée à la composition des chants patriotiques en forme d'hymnes religieux.

[618] Pour avoir une idée des origines et de la signification nationaliste de la création des associations de conservation du Coran voir, el-Kadiri, *Mes mémoires dans le Mouvement national marocain*, *op. cit.*, t. I, pp. 178-188. Il mentionne que pour fonder cette association, les jeunes nationalistes de Salé se sont inspirés de l'expérience égyptienne et ont reproduit littéralement les statuts d'une des associations actives en Egypte, *Ibid.*, t. I, p. 186. Et pour l'entreprise menée pour unifier la manière de récitation collective du Coran, el-Kadiri a décrit la première initiative des nationalistes à Salé, *ibid.*, t. I, pp. 178-182, voir également al-Fassi, *Les Mouvements indépendantistes dans le Maghreb arabe*, *op. cit.*, p. 35.

L'amour de la patrie/nation est considéré comme un pilier de la croyance. Et la lutte nationaliste n'est qu'une forme dérivée de la guerre sainte. Ainsi, al-Fassi n'hésite pas à qualifier l'activité du Parti de *Jihad*[619].

Outre cette commission, celle du redressement moral insistait sur la nécessité de mener une campagne contre la prostitution et l'alcoolisme, considérés comme des fléaux sociaux introduits par le colonialisme. Elle appelait également au respect des valeurs familiales. Selon al-Fassi, « le Parti national a mené une campagne entendant sensibiliser les populations de l'importance de l'amélioration de la situation familiale, et montrer le rôle que joue l'équilibre conjugal dans la stabilité psychologique des individus »[620]. De son côté, la Commission de l'enseignement s'attela à la création des écoles libres, comme instruments du développement et de la diffusion de l'enseignement de la langue arabe et de la culture savante. Nous ne pouvons pas mesurer l'efficacité de cette propagande. Mais le plus important et que, à partir de ce moment, le discours nationaliste se thématise dans un nouveau rapport à l'Islam. Ce dernier n'est plus investi uniquement comme un instrument de mobilisation des masses pour les faire adhérer au projet national, son utilisation revêt un nouveau sens.

Cadre de référence, l'Islam imprègne désormais le langage nationaliste et détermine les programmes d'action adoptés. En ce sens, le mouvement a fini par instaurer une étroite liaison entre la réforme religieuse et l'affirmation nationale. On peut ainsi dire que la période du Parti national correspond à la coïncidence du nationalisme avec le réformisme religieux. De ce fait, la diffusion de la vraie religion, qui constitue l'aspect doctrinal des réformistes, s'est imbriquée dans le programme du Parti national[621]. Et al-Fassi d'affirmer, dans une allocution à Salé en 1936, que « le nationalisme marocain est un mouvement libérateur. Il libère la pensée marocaine des fables nuisibles, des mauvaises traditions…Les moyens d'action sont l'école, (…) et le journalisme »[622]. C'est en cette conquête de la direction politique du nationalisme que le réformisme marocain se distingue des autres mouvements réformistes, en particulier du mouvement des réformistes algériens. En quoi consiste donc cette différence et par quoi est-elle déterminée ?

Sur le plan doctrinal, il est intéressant de signaler qu'il n'y a pas de différences significatives. Les mouvements de la Salafiya marocain et algérien se réclament des idées fondamentales développées depuis la deuxième moitié du XIX[e] siècle par les

---

[619] A. al-Fassi, *Les Mouvements indépendantistes dans le Maghreb arabe, op. cit.*, p. 232.
[620] *Ibid.*, p. 235.
[621] Comparer par exemple le programme du Parti rapporté par al-Fassi, *Les Mouvements indépendantistes dans le Maghreb arabe, op. cit.*, pp. 233-235, avec les grands thèmes de la propagande réformiste rapportés par Ali Mérad, « *Islah* », *Encyclopédie de l'Islam*, Leiden-Paris, 1978, t. VI, p. 157.
[622] A. el-Kadiri, *Mes mémoires dans le Mouvement national marocain*, *op. cit.*, p. 313.

principaux maîtres de ce courant, en particulier par l'Egyptien Mohammed 'Abdouh et son disciple Rashid Rida. De même, ils s'inscrivent, sur le plan des méthodes d'action, dans la lignée de 'Abdouh, prônant en particulier la nécessité d'une éducation morale progressive des masses. Contrairement à la conception révolutionnaire de Jamal ad-Din al-Afghani (voir infra), qui ne voyait le salut des Musulmans que dans une révolution, 'Abdouh estimait que « seules des réformes progressives pouvaient donner des résultats ; il pensait qu'aucun bouleversement extérieur ne pouvait remplacer les changements profonds dans la mentalité et qu'une réforme de l'enseignement, avant tout l'enseignement moral et religieux, était la condition indispensable de tout progrès »[623]. Partant, ces deux mouvements ne cessaient de réclamer la nécessité d'une réforme profonde de l'enseignement et de la liberté de la presse. Ils préconisaient aussi l'importance de la prédication comme un outil efficace dans le processus d'éducation morale de la société, condition indispensable à tout progrès. Mais, compte tenu des contextes politiques dans lesquels ils ont mené leurs entreprises, leurs réalisations, l'efficacité de leur action socioreligieuse et leur participation à la structuration politique du nationalisme ont varié d'un pays à un autre.

Le mouvement de la Salafiya marocain s'est manifesté depuis les années vingt, correspondant à la période que j'ai qualifié de réanimation culturelle. Né de la prédication solitaire de Muhammad ben Larbi el-'Alaoui et Bouchaïb ed-Dukkali, il n'avait pas un impact direct sur la société. Il est resté diffus et limité à un groupe minoritaire, constitué en majorité des étudiants de l'enseignement traditionnel. A cet égard, Ali Mérad signale qu'au Maroc, « le réformisme des Salafiya a compté peu de noms marquants et de grandes œuvres, en raison de sa diffusion relativement tardive »[624]. Mais au-delà de ce décalage historique résultant de la condition politique particulière du Maroc (indépendance politique de la sublime Porte, contact tardif avec la civilisation occidentale), il s'avère nécessaire de souligner la position sociale et politique des premiers porteurs de cette pensée. Il s'agissait de fonctionnaires du gouvernement chérifien ou leurs proches. Ainsi, leur action était circonscrite. Par-delà certaines tentatives spectaculaires visant en particulier l'interdiction de certains rites populaires jugés hérétiques auxquels le Sultan était souvent associé, ils se contentaient de former des cercles d'enseignement et d'encadrer certains jeunes intéressés. De plus, le processus de constitution du mouvement se heurtait au développement des contradictions de la politique coloniale.

---

[623] J. Schacht, « Muhammad 'Abdouh », *Encyclopédie de l'Islam*, Leiden-Paris, 1936, t. III, p. 724.
[624] Ali Mérad, « *Islah* », *Encyclopédie de l'Islam*, Leiden-Paris, 1978, t. VI, p. 166. Et pour de plus amples informations voir, J. Berque, « Ça et là dans les débuts du réformisme religieux au Maroc », *Etudes dédiées à la mémoire de Levi-Provençal*, Paris, 1962, pp. 471-494.

Les exigences de la contestation avaient conduit les jeunes initiés gagnés à l'idée réformiste à s'impliquer dans l'action politique directe enclenchée. En conséquence, ils avaient renoncé à toute forme pure de prédication religieuse et à la production d'un système doctrinal achevé[625]. Les préoccupations d'ordre politique l'emportaient beaucoup sur une activité purement religieuse. En cela, le mouvement réformiste marocain se distingue de son homologue algérien. Ce dernier, compte tenu des conditions sociales de son émergence, s'est constitué en un courant organisé, surtout après la fondation de l'Association des Ulémas Musulmans d'Algérie[626]. Ce mouvement a réussi également à mettre en place un système doctrinal (surtout avec les écrits d'Ibn Badis dans *es-Shihab* et *Risalat as-shirk* (opuscule sur l'associationnisme) de Mubarak al-Mili, publiée à Constantine en 1997) et à mettre en œuvre un programme de prédication et d'action socioreligieuse pour la réforme de la société et de son éducation morale[627]. De même, les réformistes algériens ne sont pas parvenus à se déclarer directement du nationalisme et ils n'ont pas réussi à investir directement le champ politique, comme c'était le cas des Marocains. Même si le mouvement a inspiré le discours de la majorité des organisations nationalistes dans leur conduite identitaire, depuis l'Etoile Nord-Africaine de Messali Hadj[628], il est resté, suivant les termes d'Ibn Badis, « un parti purement religieux, dont le but serait de purifier la religion des superstitions et fausses croyances »[629]. Et sa fonction se limitait à « répandre le progrès et la fraternité, sur la base de l'Islam et de la *qawmyiya*, dans le cadre de la souveraineté et des lois françaises »[630]. L'action des ulémas algériens avait certes

---

625 Au-delà des enseignements oraux de ed-Dukkali et Ben Larbi el-'Alaoui, la bibliothèque marocaine ne possède aucun ouvrage doctrinal de prégnance réformiste si on excepte les écrits tardifs de Allal al-Fassi, comme *Les Mouvements indépendantistes dans le Maghreb arabe, op.cit,* et *l'autocritique* où il donne une version remaniée des principales idées développées par les penseurs orientaux et algériens.

626 Pour l'étude du réformisme algérien, cf. A. Merad, *Le Réformisme musulman en Algérie. Essai d'histoire religieuse et sociale*, Paris, Mouton, 1967, et A. Nadir, *Le Mouvement réformiste algérien*, Thèse de 3eme cycle, Paris Sc. Po., 1968.

627 A ce sujet, voir Ali Mérad, *Réformisme musulman en Algérie, op. cit*. Ce programme avait rencontré un succès auprès des Musulmans d'Algérie. La publication de plusieurs ouvrages appelant à la réforme des zaouïas et des confréries témoigne de l'étendu de la réception de son discours. La propagande avait même atteint le cercle des poètes de la tradition orale en Kabylie, Voir Tassadit Yacine, *Poésie berbère et identité. Kaci Udifella des At Braham*, *op. cit.*

628 B. Stora, *Messali Hadj, 1898-1974*, Paris, Hachette Littératures, 2004 (1978).

629 Ibn Badis, *Shihab*, n° 3, 26 novembre 1926, cité par, Ali Mérad, *le Réformisme musulman en Algérie*, *op. cit.*, p. 120.

630 Ibn Badis en présentant l'Association des Ulémas Musulmans d'Algérie constituée en 1931, *Shihab*, août 1931, cité par Ali Mérad, *le Réformisme musulman en Algérie*, *op. cit.*, p. 396. Pour se placer dans le cadre particulier du statut politique de l'Algérie française, Ibn Badis a construit toute une théorie sur la nationalité *ethnique*, domaine des Musulmans algériens qui garantit leur spécificité culturelle, linguistique et religieuse, qui se distingue de la nationalité *politique*

joué un rôle considérable dans le déclenchement du processus nationaliste algérien, mais ceux-ci n'avaient pas converti leur capital culturel en capital politique. Le nationalisme algérien était l'œuvre d'autres catégories sociales[631]. En ce sens, la trajectoire des hommes de la culture savante au Maroc est très singulière. Leur adhésion au scripturalisme réformiste était très bénéfique, en leur permettant de canaliser l'enthousiasme religieux au profit de leur stratégie de conquête de pouvoir politique. Mais quelles sont les répercussions du triomphe de ces hommes sur la production du discours nationaliste marocain ?

Il faut rappeler que le réformisme est un système de pensée importé de l'Orient. Ainsi, l'inscription des nationalistes-réformistes dans ce cadre de pensée implique l'instauration d'une filiation intellectuelle. Ils amorçaient ainsi le processus d'aliénation de leur production discursive à un moment où l'arabisme (*al-'uruba*), en tant qu'expression politique de l'affirmation de la *nationalité* arabe et un des produits dérivés du mouvement réformiste, prenait une importance croissante dans la vie politique et intellectuelle en Orient. La production d'un discours est principalement une conjoncture. C'est pourquoi le triomphe d'al-Fassi marqua l'amorce d'un changement notable dans la construction du discours nationaliste, en transformant certains postulats essentiels du débat autour de la culture nationale et de ses *éléments extérieurs*, suivant la terminologie de Van Gennep. Bien que le Parti national ait maintenu le discours classique hérité de la première phase et consistant à faire évoluer le Maroc « dans le cadre de sa religion et de la fidélité au trône »[632], il donnait une nouvelle signification aux concepts qui étaient à la base de l'élaboration de l'idée de nation. L'Islam, marqué essentiellement par les bouleversements politiques en Orient dans le contexte précis du démembrement de l'Empire ottoman, fut massivement utilisé pour définir les éléments extérieurs de la nationalité des Arabes. La nationalité est prise ici dans son acception répandue à la fin du XIX^e^ siècle en Europe, étant intrinsèquement liée à l'ethnicité[633]. Elle est « le nom politique de l'ethnie »[634]. En ce sens, la nation

---

renvoyant au domaine de la souveraineté française (Mais, il faut entendre par nationalité citoyenneté). *Ibid.*, p. 397.

631 Sur les origines sociales du nationalisme algérien voir, M. Harbi, *Aux origines du F.L.N*, Paris, Bourgois, 1975, B. Stora, *Dictionnaire biographique des militants nationalistes algériens : E.N.A., P.P.A., M.T.L.D., 1925-1956*, Paris, l'Harmattan, 1985 et, du même, *Algérie, formation d'une nation, suivi d'Impressions de voyage, notes et photographies, printemps 1998,* Editions Atlantica, coll. « Les Colonnes d'Hercule », 1998, et A. Nouschi, *La Naissance du nationalisme algérien, 1914-1954*, Paris, Eds Minuit, 1962.

632 A. al-Fassi, *Les Mouvements indépendantistes dans le Maghreb arabe, op. cit.*, p. 232.

633 A cet égard, J.-F. Gossiaux note que : « La nationalité telle qu'elle se définit idéologiquement et politiquement et telle qu'elle est définie théoriquement par des auteurs comme Max Weber et Van Gennep, est la projection politique de l'ethnie, autrement dit une entité collective conçue comme naturelle - ou tout au moins comme immanente à la réalité sociale – et se

apparaît comme une réalité naturelle, substantielle et éternelle. Et le nationalisme n'est que le processus de la repossession de cette réalité primordiale. Il commençait ainsi à utiliser, suivant les termes de J.-F. Gossiaux, « le langage et l'imaginaire de l'ethnicité » et se voyait et se présentait comme « le réveil d'une force ancienne qui sommeille »[635]. Ainsi, al-Fassi n'hésitait pas à dire que « le nationalisme marocain est structuré autour de trois piliers : L'Islam, l'arabité et la Marocanité : Un Islam véritable et épuré de toutes les fables et traditions annexées, l'arabité solide qui nous lie avec notre civilisation et le berceau des lumières par sa langue et sa culture, et la marocanité glorieuse qui ressuscite en nous les mémoires de la gloire et l'âme de la grandeur»[636].

De même, le premier numéro de *l'Action populaire* donne cette définition de l'Action nationale. « Elle est, affirme le journal, plus qu'un parti : c'est un mouvement national profond. Elle traduit l'aspiration de tout un peuple à une évolution digne de son passé et sa civilisation »[637]. Cependant, cette nationalité qui allait donner un nom et un sens à ce passé et à cette civilisation était celle des autres. Il importait ainsi de s'y adapter. Et l'aboutissement de cette adaptation à la nationalité des autres se traduisit dans le contexte précis de la recherche d'alliés au sein du monde musulman transformé, surtout après la fâcheuse déclaration d'indépendance le 11 janvier 1944. Tel fut le principal travail des intellectuels nationalistes, qui sera l'objet du prochain chapitre.

posant en tant qu'acteur politique. », *Pouvoirs ethniques dans les Balkans, op. cit.*, p. 88, et pour avoir une idée des usages du mot « nationalité » au XIX[e] siècle voir, G. Noiriel, « Socio-histoire d'un concept : les usages du mot « nationalité » au XIX[e] siècle », in *Etat, nation et immigration. Vers une histoire du pouvoir, op.cit.,* pp. 147-165.

634 J.-F. Gossiaux, *Pouvoirs ethniques dans les Balkans, op. cit.*, p. 65.

635 *Ibid.*, p. 65.

636 A. el-Kadiri, *Mes mémoires dans le Mouvement national marocain*, *op. cit.*, p. 313.

637 Rézette, *Partis politiques marocains*, *op. cit.*, p. 102.

Chapitre XII

Appropriation de la nationalité des autres : vers la production d'un postulat identitaire problématique

Comment et pourquoi l'Islam est-il utilisé dans la définition des éléments extérieurs à la nationalité des Arabes ? Dans quel contexte et comment le nationalisme marocain s'est-il adapté à cette évolution de l'identité de l'Islam ? Pour mieux comprendre cette fusion entre la nationalité des Arabes et l'Islam qu'on peut désigner comme une mise en nationalité de l'Islam, je vais m'essayer à replacer ce processus dans son contexte historique. Il est donc nécessaire de revenir sur la naissance du réformisme musulman, son évolution et sa place dans la stratégie de la restauration de l'Empire ottoman que représente le panislamisme. Ensuite, je vais m'attacher à mettre en exergue la tentative des Arabes de se réapproprier l'Islam en tant que propriétaires légitimes pour affirmer leur nationalité et, partant, revendiquer leur droit à la doter d'un toit politique. Enfin, il importe de déterminer les raisons qui ont conduit les nationalistes marocains à adapter leur discours aux exigences identitaires de la nationalité des autres.

1. Processus de la mise en nationalité de l'Islam

Aux origines du réformisme

Le réformisme religieux est une production intellectuelle circonstanciée. Ayant émergé dans un contexte précis, il porte les traces visibles des conditions historiques de sa production, caractérisées essentiellement par l'impact de l'expansion des puissances coloniales en terre d'Islam. En ce sens, le réformisme – ou *islah* – est le produit d'une réflexion historique et sociologique sur la situation de ces pays, sur le rôle de l'Islam et sur les stratégies appropriées en vue de dépasser cette situation qualifiée de retard et de tarissement culturel[638].

Depuis le XVIII[e] siècle, les pays de l'Islam, en se heurtant à la supériorité technique des puissances européennes, ont découvert leur *retard* historique. Ainsi, les élites instruites ont commencé à s'interroger sur les raisons structurelles de cette faiblesse et sur la manière de sortir de cette situation de crise. Pour avoir été le premier terrain de la conquête coloniale, les pays des Indes ont vu naître les

[638] Le terme « retard - *taaxxur* » a fait fortune dans un bon nombre de titres de l'époque. Pour n'en citer que deux : Muhammad 'Umar, *Hadir al-misriyin wa sirr taaxxurihim (le présent des Egyptiens et la raison de leur retard)*, Le Caire, 1902 ; Chékib Arsalan, *Limada taaxara al-muslimun wa taqaddama qhayruhum* (Pourquoi les Musulmans sont en retard et pourquoi les autres ont progressé), Le Caire, 1939.

premiers essais du réformisme religieux[639]. D'après le chercheur Aziz Ahmad, les Musulmans de ce pays étaient les premiers « à entrer en contact avec les civilisations occidentales… l'influence directe des institutions occidentales en vint à affecter leur vie et leur esprit »[640]. L'établissement des institutions de l'Etat colonial a provoqué des changements sociaux et politiques d'une grande ampleur. Les élites de la communauté musulmane déclassée ont dû alors s'interroger sur le statut de cette communauté et chercher à « remédier » aux causes qui sont à l'origine de son retard, et, selon le terme du réformiste al-Afghani, de « sa maladie »[641] et comment peut-on agir pour y faire face ? Pour ces élites, l'adoption de certaines techniques et valeurs scientifiques est inéluctable. C'est pourquoi les premières réponses apportées sont conciliatrices. Elles se résument dans l'idée toute naïve et anachronique de trouver les origines du progrès scientifique occidental dans une source livresque musulmane. Ainsi, Karamat Ali Djawanpuri, un des premiers penseurs réformistes musulmans, affirme que l'adoption des valeurs scientifiques ne signifie en aucune manière un éloignement de la conduite normative religieuse. Ayant introduit le savoir en Europe durant leur « âge d'or », les musulmans, en empruntant certaines valeurs de l'autre, ne font en réalité qu'un retour aux vérités intrinsèquement incluses dans les sources authentiques de leur religion. De son côté, Sayyid Ahmad Khan soutient l'idée de la concordance entre les valeurs scientifiques et celles de la religion. Pour soutenir son hypothèse, il souligne que la nature est le complément de la révélation : « La révélation est la parole de Dieu et la nature, son œuvre », dit-il[642]. En un sens, Ahmad Khan a pour ambition, suivant les termes de Ali Mérad, de « définir les principes de l'Islam en termes compatibles avec l'esprit des temps nouveaux », ce qui sera l'un des traits marquant de la pensée des réformistes[643]. Cette production est ainsi une réaction et une réponse aux défis de l'Autre. Elle pose en effet et en termes feutrés la question suivante : Comment s'approprier les modèles efficaces du libéralisme triomphant tout en étant musulmans ou comment intégrer l'Islam au monde

[639] Pour une étude détaillée de la naissance et de l'évolution des idées réformistes en Inde et au Pakistan, voir Ahmad Aziz, *Islamic modernism in India and Pakistan, 1857-1964*, Oxford, Oxford University Press, 1967.

[640] A. Ahmad, « *Islah*. Inde et Pakistan », *Encyclopédie de l'Islam*, Leiden-Paris, 1978, t. VI., p. 177.

[641] C'est la fonction même des savants-sauveurs qu'al-Afghani appelle médecins. D'après Homa Pakdaman, il dit que les Musulmans sont dans la plus complète décadence. Plus « malades » que les peuples européens ils ont, par conséquent, plus qu'eux besoins de « médecins », *Seyyed Djamal ed-Din Assad Abadi*, *dit Afghani: suivi d'un choix de textes de Gamal al-Din al Afghani, traduits de l'arabe et du persan,* Paris, G.-P. Maisonneuve et Larose, 1969, p. 197.

[642] A. Ahmad, « *Islah*. Inde et Pakistan », *op. cit.*, p. 177.

[643] Ali Mérad, *L'Islam contemporain*, Paris, PUF, Que sais-je, 6eme édition, 2002, p. 227.

moderne ? Signalons que l'un des sens basiques du terme *aslaha* dont dérive *islah* (réforme) est l'incitation à la réconciliation et à l'arrangement[644].

Le contact avec l'Occident était un facteur déterminant dans cette prise de conscience des penseurs du sous-continent indien. De son côté, l'Empire ottoman ne tarda pas à réagir et à manifester sa volonté d'appliquer certains principes de cette modernité politique envahissante. A partir du règne du Sultan Abdelmajid (1839-1861) et précisément en 1839, la Sublime porte amorçait son ouverture vers les courants d'idées modernes et entamait une série de réformes (*tanzimat),* d'inspiration européenne. Depuis les « Dix-huitième et dix-neuvième siècles, avance A. Smith, l'impact des révolutions scientifiques et technologiques à l'Ouest était devenu trop grand pour qu'on puisse y résister »[645]. Le processus de l'importation des concepts et des institutions est alors déclenché. Les progrès de *l'Etat scientifique* s'imposaient alors à tous les anciens Empires et Etats possédants, suivant la terminologie d'A. Smith. Malgré l'opposition des milieux cléricaux traditionnels qui voyaient dans le maintien de la tradition un moyen de conserver leurs privilèges, les réformes furent progressivement appliquées. Par ailleurs, les élites acquises à certaines valeurs de la pensée libérale ne pouvaient que se féliciter de l'introduction de certains principes de l'Etat scientifique dans la gestion des affaires publiques. Parmi les défenseurs des réformes, on trouve le nom de Jamal ad-Din al-Afghani, le père du réformisme musulman moderne. En voyage à Istanbul, il intégra le cercle des modernistes pour soutenir les tentatives innovatrices de la Sublime Porte. Il soutenait comme ses collègues indiens la compatibilité de la science et de la religion.

Cette entrée en puissance d'al-Afghani inaugurait la trajectoire d'une vie errante, source de contradictions et de souffrances et d'une production circonstanciée dans un Orient bouleversé. Au-delà de la valeur de témoignage d'un homme qui a vécu les événements et les développements politiques et intellectuels de cette région, elle traduisait également les moments et les significations profondes de ce que fut le réformisme musulman à la fin du XIX^{e} siècle. En œuvrant à l'introduction de cette idée à l'espace politique ottoman, il fut également l'artisan de son association avec le panislamisme. D'où l'intérêt de cette figure singulière du réformisme pour une mise en perspective historique des mutations de cette production et de son association à l'idéologie du panislamisme à laquelle son nom est fortement lié. Fidèle à son objectif principal qui, écrit Homa Pakdaman, auteur d'une remarquable biographie intellectuelle de cet acteur, « fut la réforme de l'Islam et la régénération des pays musulmans »[646], il a marqué l'histoire de la révolution

[644] Ali Mérad, « *Islah* », *op. cit.*, p. 146-7.
[645] A. Smith, « « La légitimation dualiste », matrice du nationalisme ethnique », *op. cit.*, p. 259-60.
[646] Homa Pakdaman, *Seyyed Djamal ed-Din Assad Abadi*, *op. cit.*, p. 194.

spirituelle dans l'Islam moderne et celle de l'anticolonialisme dans les pays musulmans[647].

Dès sa prime formation scientifique, al-Afghani s'est insurgé contre la méthode stérile de l'enseignement traditionnel[648]. Il est allé s'entretenir « avec les dirigeants de chaque religion, avec les savants de chaque nation, avec les sages de chaque région, avec les grands hommes de chaque pays et avec les esprits éclairés de chaque province »[649]. En remettant ainsi en cause le caractère stérile du savoir traditionnellement transmis, il a pu s'affranchir des liens d'attachements spirituels et scientifiques et de pénétrer dans l'univers tumultueux de l'aventure scientifique et politique. Ce faisant, il est devenu, selon ses propres termes, « étranger dans ces villes, exilé des patries » et s'est donc situé dans une position de non-appartenance[650]. Une position de transition, de passage, d'entre-deux et d'arche lui permettant de recevoir des idées nouvelles, et d'être attentif aux changements en cours[651]. Puis, il se rendit aux Indes pour compléter « sa formation de manière plus moderne »[652]. La découverte de la pensée réformiste en Inde transforma sa vision. Il était ainsi disposé à intégrer le cercle des réformateurs et à prôner, dès son

---

[647] I. Mélikoff note, dans sa biographie d'al-Afghani, que « c'est avec lui que commence le mouvement religieux qui produira la *salafiyya* et, plus tard, les Frères Musulmans. On trouve déjà chez lui à peu près toutes les positions qui furent tenues entre 1900 et 1950 par l'apologétique musulman », « Djamal ad-Din al-Afghani », *Encyclopédie de l'Islam*, Paris-Leyde 1965, t. II, p. 427.

[648] Dans un texte autobiographique, écrit à Hérat en 1866, al-Afghani confesse : « Je me consacrai, pendant quelque temps, à acquérir des sciences traditionnelles, rares et autres. Ces études ne firent que gaspiller mes jours et ma précieuse vie s'écoula vainement et inutilement. Aucun renseignement ne me parvint sur la genèse d'ici-bas ni sur la Résurrection dans le monde d'au-delà », in Homa Pakdaman, *Seyyed Djamal ed-Din Assad Abadi*, *op. cit.*, p. 311. Nikki. R. Keddie, auteur de la biographie politique d'al-Afghani, a rapporté la même remarque, *Sayyid Jamal ad-Din « al-Afghani ». A political biography*, Berkeley-Los Angeles-London, University of california Press, 1972, p. 37.

[649] Homa Pakdaman, *Seyyed Djamal ed-Din Assad Abadi*, *op. cit.*, p. 312.

[650] « Ni le païen ne m'appelle à lui, ni le musulman ne me considère des siens. La mosquée me refuse. Le temple me rejette. Resté perplexe, je ne sais plus avec qui me lier, ni contre qui lutter. Le renoncement aux uns exige l'adhésion des autres. L'approbation d'une communauté nécessite la réfutation d'une autre. Aucune issue pour que je puisse échapper, aucun refuge pour que je puisse les combattre », écrit-il à Kaboul en 1868, Homa Pakdaman, *Seyyed Djamal ed-Din Assad Abadi*, *op. cit.,* p. 313.

[651] La position de *l'entre-deux* est fondatrice dans une situation de contact et de domination. Elle permet à la fois une perception profonde des mutations et d'enjeux complexes des mutations. Elle est aussi source de déchirements et d'ambiguïté. Sur les cas des intellectuels algériens voir, Jean el-Mouhouv Amrouche, *Un Algérien s'adresse aux Français*, Préface et présentation par Tassadit Yacine, Paris, l'Harmattan, 1994, et Tassadit Yacine, *Chacal ou la ruse des dominés*, *op. cit.*, pp. 203-228.

[652] Mélikoff, « Djamal ad-Din », *op. cit.*, p. 428.

arrivée à Istanbul en 1868, l'utilité des arts et la fonction principale du savant-sauveur[653]. Expulsé d'Istanbul, il se donna pour mission, après son installation en Egypte en avril 1871, de former autour de lui un noyau dur, constitué essentiellement de l'intelligentsia appartenant à la classe moyenne, dans le but d'inciter aux réformes. Il donna ainsi des cours portant essentiellement sur la philosophie musulmane, la logique, la rhétorique et l'astronomie. Il organisa également des rencontres informelles au Café de la Poste pour parler de politique, de science et de littérature. Dans ces rencontres politico-littéraires, il insistait particulièrement sur la fonction pratique de la culture savante et sur la nécessaire implication des hommes lettrés dans la vie sociale et politique, en les invitant à fonder des journaux et à investir les loges maçonniques. Il joua donc un rôle considérable dans l'éveil des jeunes égyptiens et dans la naissance du mouvement nationaliste qui aboutira au déclenchement des événements de 1879[654]. Mais ce rôle, selon N. Keddie, fut indirect, découlant de l'impact que son activité politique et intellectuelle eut sur les principaux acteurs de la révolution de 'Urabi Basha. Durant toute la période de son séjour, al-Afghani, se rappelle Ernest Vauquelin, n'espérait que « la fin du pouvoir absolu des Khédives et l'établissement d'un régime représentatif »[655]. Il s'attacha donc à mener une campagne contre les formes du despotisme. Il encouragea également toutes les initiatives allant dans le sens de l'importation des modèles culturels et institutionnels européens. En un mot, il entendait amener les élites égyptiennes à s'intéresser à une réforme libérale de leurs institutions politiques, à jeter les bases d'une presse libre et efficace et à déconstruire les fondements culturels de la tradition dogmatique.

---

653 Arrivé à Istanbul en octobre 1869, il prononça une conférence sur le progrès des sciences et des métiers. Il y soutenait l'idée selon laquelle le prophétisme n'est qu'un métier et que toutes les époques n'ont pas besoin de prophètes. Cependant, la prophétie est un noble métier, comme celui de philosophe. Après avoir déterminé les principales distinctions entre le prophète et le philosophe, il affirmait que chaque époque a besoin d'un guide savant pour sortir l'humanité de l'obscurantisme et la lancer dans la voie de la science et du progrès. Homa Pakdaman, *Seyyed Djamal ed-Din Assad Abadi, op. cit.*, pp. 45-49. L'auteur déduit de cette conception la double formation de l'auteur. Si sa formation culturelle est influencée par le modernisme ottoman insufflé par Tahsin Basha qui prônait, après ses séjours en Europe, la répudiation des dogmes religieux et la nécessaire adoption des sciences, sa formation religieuse est imprégnée du réformisme des Sheykhites shiites d'Iran qui, depuis 1861, préconisent l'indispensable émergence d'un guide-savant, capable de remédier aux malheurs de l'humanité, *Ibid.*, p. 48. De même, Ali Mérad avance que les « partisans de l'Islah placent leur action dans la ligne des prophètes-réformateurs », « *Islah* », *op. cit.*, p. 147.

654 Pour le séjour d'al-Afghani en Egypte de 1871 à 1879 voir, Pakdaman, *Seyyed Djamal ed-Din Assad Abadi*, *op. cit.*, pp. 55-67, Nikki R. Keddie, *Sayyid Jamal ad-Din « al-Afghani ». A political biography*, *op.cit.,* pp. 81-128.

655 Ernest Vauquelin, « Souvenirs de la Révolution égyptienne », *Intransigeant*, 13 août 1882, cité par H. Pakdaman, *Seyyed Djamal ed-Din Assad Abadi*, *op. cit.*, p. 59.

Cette position est, en fait, le principal apport des réformistes. En s'efforçant de mettre à l'œuvre le changement nécessaire à l'Islam pour dire les valeurs libérales de la civilisation matérielle, ils passent pour être des « passeurs politiques ». En ce sens, leur production résulte de cet effort intellectuel consistant dans la mise en place des liens entre les modèles culturels modernes et certaines valeurs authentiques de l'Islam. Selon al-Afghani, l'Islam est avant tout une conduite sociale et politique. Il n'a pas pour « fin la vie dernière comme les autres religions. L'islam est plus encore : il embrasse l'intérêt des croyants dans le monde d'ici-bas et leur permet de connaître le bonheur dans la vie immédiate et la félicité dans la vie dernière »[656].

Il ajoute que Dieu a rendu l'homme « maître de son existence et le soutien de sa vie terrestre »[657]. De son côté, Muhammad 'Abdouh a tenté de donner une signification contemporaine à des notions traditionnelles, en particulier dans son *Epître sur l'unitarisme (Risalat at-tawhid)* écrite en 1897. Ainsi, le principe de l'*ijtihad*, effort d'interprétation personnelle, est interprété de manière à rendre la notion de liberté individuelle. L'*ijtihad* rompt avec le règne stérile du conformisme (*taqlid*) qui occulte chez l'homme sa participation à la dynamique sociale et culturelle. Pour 'Abdouh, « l'Islam procure à l'homme toutes les conditions requises pour l'émancipation de sa volonté et l'indépendance de son jugement et de sa pensée »[658]. De même, A. al-Kawakibi, au moment où l'idée constitutionaliste faisait son chemin dans les milieux musulmans de la fin du XIX^{e} siècle, interrogeait le terme de *shura* (la consultation dans son sens coranique et traditionnel) pour le rendre particulièrement adapté au principe de la représentativité politique. Il passait ainsi pour être le grand inspirateur de la justification de l'idée constitutionnaliste[659]. Ainsi, le réformisme tendait à rallier le monde musulman au modernisme occidental, en tant que modèle efficace pour son relèvement politique, moral et matériel[660].

---

656 Marcel Colombe, « Pages choisies de Jamal ad-Din al-Afghani », *Orient*, n° 22, 1962, pp. 129-130

657 Marcel Colombe, « Pages choisies de Jamal ad-Din al-Afghani », *Orient*, n° 21, 1962, p .89.

658 Ali Mérad, *L'Islam contemporain*, *op. cit.*, pp. 53-54.

659 *Ibid.*, pp. 50-51.

660 Les titres des livres publiés à l'époque expriment bien cette volonté d'adaptation de l'Islam à l'époque moderne. A titre d'exemple, M. 'Abdouh a donné ce titre à un des ses ouvrages, *al-Islam wa lmasihiyah, ma'a l'ilm wa lmadaniya (l'Islam et le christianisme, avec la science et la civilisation)*. De son côté Muhammad Farid Wajdi, un autre Egytien, a compilé un livre sous ce titre éclairant *: Tatbiq al-diyana al-islamiyya 'ala anawamis al-madaniya* (L'application de la religion musulmane sur les lois civiles). De ce fait, le réformisme, comme le remarque justement Ali Mérad, « prit peu à peu les contours d'une sorte de mythe auquel s'attachèrent tous ceux qui, croyants et incroyants, Musulmans ou non, militaient pour l'émancipation sociale et culturelle de leur

Cependant, ce processus s'est engagé dans un contexte défavorable. L'expansion coloniale a conduit ces intellectuels à renoncer à la réforme et à mettre l'accent sur l'autre face de l'Islam, sa référence identitaire et sa capacité à enrôler les masses dans un mouvement de résistance anti-colonial.

De la réforme à la mobilisation de la fonction sociale de l'Islam militant

Les puissances européennes ne cessaient d'occuper les différents pays de *Dar al-islam* (La maison et par extension la terre d'Islam) : l'Inde, l'Algérie, l'Egypte et d'autres territoires étaient passés sous leur domination. En conséquence, certains réformistes commençaient à revoir leur conception de réforme et à rechercher le soutien disponible des masses, en vue d'organiser la résistance contre la pénétration coloniale. Revenons à la trajectoire d'al-Afghani pour mieux comprendre l'impact profond de la colonisation sur le devenir de cette pensée théologico-politique. L'Egypte, où il avait élu domicile, avait fait l'objet d'une intervention militaire anglaise. Celle-ci n'avait pas mis uniquement un terme à son séjour, mais aussi à la révolution institutionnelle et nationaliste de 'Urabi Basha. Les autorités anglaises avaient également condamné à l'exil ses principaux instigateurs, qui étaient en majorité des disciples d'al-Afghani.

Sur les ordres du consul anglais, al-Afghani, accusé d'être l'inspirateur de l'agitation politique et intellectuelle, fut contraint de quitter le pays pour l'Inde. Les derniers évènements ne pouvaient que produire un changement profond dans sa perception de l'Islam et la place de celui-ci dans toute stratégie d'une relève politique de l'Orient musulman. Le choc de la domination constitua désormais le moment critique de son histoire individuelle et de sa pensée. Selon lui, son action pour la réforme ne devrait plus désormais s'enfermer dans un cadre théorique, mais s'orienter vers la recherche des armes efficaces pour mener le combat anti-colonial. Car l'Islam, en tant qu'idéal religieux, était en mesure de garantir la sensibilisation des foules. Partant, al-Afghani entendait négocier sa conception de l'Islam en vue de l'utiliser dans leur mobilisation.

Si, en Egypte, ses enseignements, comme les retrace N. Keddie dans sa biographie politique, se centraient sur la réforme de la pensée musulmane avec des accents nationalistes[661], al-Afghani se présenta de plus en plus, à partir de son installation en Inde et précisément à partir de 1880, comme un défenseur de l'Islam. Son ouvrage *La réfutation des matérialistes*, datant de cette période, témoigne du changement opéré dans sa production. Ecrit en persan, avant d'être traduit en arabe par l'auteur lui-même et, ensuite, par son disciple 'Abdouh, il y affirme, dans un style émaillé d'emprunts à l'arabe et au français, que seule la religion est en

peuple », « *Islah* », *op. cit.*, p. 150. Il a ainsi bénéficié de l'accueil favorable à la fois de la jeunesse moderniste et des milieux sunnites éclairés, *Ibid.*, p. 151.

[661] N. Keddie, *Sayyid Jamal ad-Din al-Afghani. A political biography*, *op. cit.*, p. 129.

mesure de garantir la stabilité des sociétés et la puissance des peuples[662]. Elle est une force mythologisée qui peut jouer, dans le contexte politique de l'époque, un rôle essentiel dans la mobilisation des masses. Dès lors, al-Afghani va renoncer à son discours réformiste et mettre l'accent sur la valeur identitaire de l'Islam, sa valeur d'importance en tant que ciment de la solidarité communautaire. Il va s'attacher à utiliser la religion comme arme de combat politique. C'est pourquoi il commença à utiliser un langage prosélytique. Pour échapper à la domination coloniale, les Musulmans devaient rester « fidèles aux engagements qu'ils avaient pris envers Dieu » pour que celui-ci « leur accorde dans ce monde et dans l'autre son abondante gratitude : la gloire dans celui-ci et l'honneur dans l'autre »[663]. Il ajoutait que Dieu « doit rendre la victoire à l'Islam »[664]. Celui-ci tenant toujours ses promesses, il est « un témoin suffisant »[665]. Et dans un langage plus formellement propagandiste, il s'adressait ainsi aux Musulmans : « Si vous considérez Dieu comme toujours présent et témoin de tout, si vous réunissez vos efforts pour exhausser vos paroles, si vous obéissez aux prescriptions et prohibitions inscrites dans sa religion, Dieu vous accordera le triomphe, la victoire et l'honneur »[666]. La regénération est ainsi rendue dépendante d'un acte de repentir sincère[667]. Nous voyons ici que la principale attribution de la religion n'est plus uniquement d'insuffler l'esprit de libération, mais d'éveiller les instincts populaires et d'édifier, pour les canaliser, l'unité des croyants.

En fait, l'impossible réconciliation de la construction rationaliste d'un Islam libéral, suivant le terme d'Albert Hourani, et l'usage de l'idéal religieux, en tant que référence identitaire et point de ralliement solidaire des Musulmans en passe d'être colonisés, est la source principale des contradictions d'al-Afghani et de ses

---

662 A propos de ce livre ses traductions et multiples éditions, voir Homa Pakdaman, *Seyyed Djamal ed-Din Assad Abadi*, *op. cit.*, pp. 67-70 et N. Keddie, *An Islamic response to imperialism. Political and religious writing of Sayyid Jamal ad-Din "al-Afghani", including a translation of the "Refutation of the Materialists" from the original persian,* Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1968.

663 Homa Pakdaman, *Seyyed Djamal ed-Din Assad Abadi*, *op. cit.*, p. 279.

664 *Ibid.*, p. 270.

665 *Ibid.*

666 *Ibid.*, p. 271.

667 Durant cette période, al-Afghani n'a pas complètement abandonné le langage réformiste. Il rappelle parfois ses principes fondamentaux pour soutenir son appel au retour à l'Islam. Dans un article intitulé, « Le christianisme, l'Islam et leurs adeptes », et paru dans le n° 4, du 3 avril 1884, d' *al-'Urwa al-wutqa*, al-Afghani, en soulignant l'importance de la religion dans la première socialisation de l'homme, rappelle qu'après la phase de grandeur et de gloire les Musulmans ont reculé. « La cause de la stagnation des Musulmans, voire celle de leur recul » se résume dans le fait que « les hommes apparurent parmi eux qui, sous le manteau de la religion, innovèrent en ce domaine, mêlèrent aux sources de la religion ce qui leur était étranger », in Marcel Colombe, « Pages choisies de Djamal al-Din al-Afghani », *Orient*, n° 21, 1962, p. 96.

ambiguïtés. Pris dans cette binarité infernale, pour emprunter cette notion à l'écrivain tricontinental Hédi Bouraoui[668], la ruse s'impose comme la seule arme des dominés. En recherchant le soutien immédiatement disponible des foules et les conditions nécessaires à leur union, ce réformiste rejoignait les ambitions de la Sublime Porte qui, confrontée à une situation politique difficile, s'était décidée, elle aussi, à défendre l'idée du panislamisme.

Panislamisme et tentative de la restauration de l'Empire ottoman.

Par-delà les questions relatives à l'adaptation de l'Islam aux valeurs libérales, le mouvement réformiste a aussi développé toute une théorie sur le système politique et la nécessaire restauration du Califat comme incarnation de l'unité de la communauté des croyants, la *Umma*. Il s'est donc rapproché de l'idéologie panislamique, prônée par les dirigeants ottomans comme un principe fondamental de leur politique extérieure pour ressouder l'Empire face aux convoitises européennes.

Al-Afghani, en continuant sa réflexion sur les moyens nécessaires au relèvement politique des Musulmans, situe l'idée de l'union dans les sources authentiques de la religion. Selon lui, elle procède du message coranique. Elle est incluse dans les corpus de la donne révélée. Le Musulman y est donc préparé par les dogmes de sa foi. L'idée de l'union est une donnée stable et relève de l'observation de l'engagement primordial pris envers Dieu. Al-Afghani postule que, pour les Musulmans, « leur dogme leur offre le plus sûr des moyens de s'unir les uns aux autres »[669]. La communauté des croyants est sommée, de ce fait, d'inventer ses modes d'union. Le Coran, en tant que livre unique et guide suprême, « ordonne de protéger leur intégrité, de défendre leur souveraineté, de lutter contre leurs ennemis et de rechercher la puissance par tous les moyens »[670].

De même, le concept de l'*Idjma'*, « consensus ou unanimité », qui est à l'origine un principe méthodique dans la science religieuse, a pris dans la doctrine de la Salafiya une dimension historique. Il symbolise l'unité de la communauté. Ali Mérad note que, pour certains penseurs affiliés à cette pensée, ce principe « doit être défini non pas en fonction du concept d' « unanimité (*idjma'*); mais plutôt en fonction du concept de « communauté » (*jama'a*) »[671]. La *jama'a* prend le sens de « la collectivité des croyants unis par leur foi unique »[672].

---

668 Il a évoqué cette notion dans son intervention lors du colloque *Jean Amrouche et le pluralisme culturel* organisé par la revue *Awal* et la MSH à Paris en janvier 2003.
669 Marcel Colombe, « Pages choisies de Djamal al-Din al-Afghani », *Orient*, n° 22, 1962, p. 131.
670 Marcel Colombe, « Pages choisies de Djamal al-Din al-Afghani », *Orient*, n° 21, 1962.
671 A. Mérad, « *Islah* », *op. cit.*, p. 160.
672 L. Gardet, « *Djama'a* », *Encyclopédie de l'Islam*, Paris-Leiden, 1961, t. II, p. 422.

Ramenée ainsi à un principe dogmatique, l'unité serait la conséquence logique de la refonte religieuse. Ainsi, le discours réformiste donne une signification politique au retour aux sources, à l'exemple des *salaf*, « les pieux devanciers ». Partant, la thématique du retour ne traduit qu'un appel à l'union et à la réconciliation musulmane[673]. La reproduction des conditions nécessaires à l'union et, par conséquent, à la gloire, dépend de la réactualisation politique du modèle prophétique, expérimenté essentiellement à Médine. Le Coran et, après lui l'enseignement et la tradition prophétiques en tant que pratiques inspirées de Dieu, avaient réussi à unifier des tribus éparses. Par ailleurs, le discours de la refonte religieuse ne prend sa pleine signification qu'en rapport avec la situation actuelle de l'Islam. La stratégie consciente de ce discours s'inscrit dans une action proprement politique. La reproduction à l'identique de la cité musulmane, la primauté du lien religieux sur le lien ethnique et la valorisation de la fraternité confessionnelle, qui constituent quelques-unes des exigences culturelles et politiques des réformistes, ne sont que des réponses situées dans le cadre de la recherche des mesures pragmatiques contre la pénétration européenne. Ces éléments répondent ainsi, comme le signale Ali Mérad, à des aspects caractérisant l'idéologie du panislamisme, lancée par la Sublime porte.

Etant donné que la *djama'a* n'a de valeur religieuse et temporelle qu'unie à son *Imam*, guide ou commandant, cette idée offre un bon argument à cette idéologie. Le Califat, comme symbole et structure de pouvoir, est la bannière et le moyen de l'unité. En ce sens, servir un calife revient à servir la religion et entrer dans le sillage de la *djama'a*, et donc à faire partie de la communauté des croyants. Mais comment reconnaître cette qualité de Calife aux Sultans ottomans, étant donné le caractère despotique de leur pratique politique ? Un despotisme auquel les réformistes se sont toujours opposés. Bénéficiant, cependant, d'une situation de prépondérance face à l'Occident, les sultans ottomans étaient les mieux placés pour jouer ce rôle historique. La situation de l'Islam, sur la défensive face à la menace des Européens, a provoqué la convergence des aspirations politiques aussi bien des Ottomans que des penseurs réformistes, malgré leurs conceptions politiques différentes. A cet égard, Goichon note que « par une chance qu'il devait à sa situation de prépondérance face à l'Occident, le calife bénéficia d'un

[673] Muhammad 'Abdouh place le Coran au rang du texte uni et unificateur, et insiste sur la nécessité de s'inspirer de son message dans cette stratégie de l'union. Il note que, depuis la discorde résultant de l'assassinat du Calife Othman et de celle Ali ben Abi Talib, la structure de la *djma'a* s'est écroulée, et ce malgré le triomphe des Omeyyades. Les liens de l'union sont appauvris et les Musulmans se sont divisés entre des sectes et doctrines diverses. Cependant, le Coran porte toujours le message de l'unité. Il est éternel, solide et rien ne peut couvrir ses lumières ni empêcher son message qui inspire et renforce l'unité, *Risalat at-tawhid (opuscule de l'unicité),* Beyrouth, Dar Ihya' al-'ulum, édition de 1970, pp. 46-47.

mouvement tout différent, qui aurait dû lui être opposé : le mouvement réformiste »[674].

Ainsi, al-Afghani ne tarda pas à proposer ses services au Calife. Il entra en contact direct avec lui en 1885. Même s'il n'avait pas l'intention de servir un régime despotique, il apporta, suivant les termes de Goichon, « un secours considérable »[675] à la stratégie politique de la Sublime porte. Si l'union des Musulmans était une exigence politique des réformistes, elle était aussi un dessein politique du Calife ottoman. Même s'il a essayé de justifier, dans ses confessions à Makhzumi, son adhésion par la bonne volonté manifestée par le Calife, l'autre argument invoqué, à savoir faire barrage aux convoitises européennes, paraît être plus tangible, comme le laisse entrevoir le paragraphe suivant : « Ayant ressenti l'éveil du Sultan, sa méfiance solide et sa disposition à réunir les moyens matériels nécessaires à déjouer les manœuvres européennes et décelé ses bonnes intentions et sa disposition à redresser l'Etat qui pourra permettre la renaissance des Musulmans, je me suis orienté vers lui et lui [ai prêté] allégeance. J'avais toujours une conviction profonde que les Etats musulmans ne peuvent échapper aux politiques européennes et à leur domination que par un éveil collectif et leur regroupement sous la bannière du calife suprême»[676]. Al-Afghani inscrivait ainsi son combat dans une action de restauration de l'Empire. En adoptant cette nouvelle tactique d'utilisation de l'Islam, il devint ainsi la figure emblématique de cette idéologie de mobilisation politique[677].

Le panislamisme moderne des Ottomans remonte, d'après Homa Pakdaman, au règne du Sultan Abdulaziz (1861-76). En citant un document paru à Paris en 1871 sous le titre de *l'Unité Islamique*, elle avance que cette idée est née vers 1865. Elle doit être entendue sous le sens de l'application des lois unifiées à tous ceux qui s'appellent Musulmans, qui doivent, par conséquent, dépendre politiquement et religieusement du Sultan[678]. En outre, la constitution de 1876, coïncidant avec l'arrivée du Sultan Abdulhamid II (1876-1908) au pouvoir, stipulait que le calife ottoman était le chef spirituel de tous les Musulmans. Arrivé au pouvoir à un moment où la domination coloniale atteignait un point culminant – après l'occupation de certains territoires de l'Empire, comme Chypre en 1878, la Tunisie

---

674 A. Goichon, « Le Panislamisme d'hier et d'aujourd'hui », in *L'Afrique et l'Asie*, Bulletin des Anciens du C.H.E.A.M, 1950, p. 21.
675 *Ibid.*, p. 21.
676 Muhammad Makhzumi, *Khatirat Jamal ad-Din al-Husayni al-Afghani* (Impressions de Jamal ad-Din al-Afghani), Beyrouth, dar al-Fikr al-hadit, 1970, p. 56.
677 Homa Pakdaman remontait à une date antérieure à 1873 le premier projet panislamique rédigé par al-Afghani et adressé à une personnalité ottomane alors que ses contacts officiels avec le Calife ne débutent que vers 1885, *Seyyed Djamal ed-Din Assad Abadi*, *op. cit.*, pp. 50-54.
678 *Ibid.*, p. 201 et p. 51.

en 1881, l'Egypte en 1882, sans oublier l'Algérie depuis 1830 –, le sultan, aidé par des intellectuels et des politiques, s'efforça de réfléchir sur les modalités d'action pertinentes pour parvenir à se maintenir face à la croissance des convoitises européennes. Il décida ainsi de mettre en œuvre l'idée du panislamisme, comme politique de restauration de l'Empire. En turc ottoman, le concept est rendu par le terme *ittiḥadi islami* (l'Unité islamique). En arabe, il se traduit par *al-Waḥda al-islamiya* ou *al-Jami'a al-islamiya*, et désigne le regroupement des Musulmans en une entité unique. Dans l'univers occidental, le panislamisme, note J. Landau, « paraît être forgé par Arminus Vambéry au début de 1878, il a été vulgarisé par le journaliste français Gabriel Charmes dans ses articles de *La Revue des Deux Mondes* de 1881-82 repris sous forme de livre, *L'Avenir de la Turquie : le panislamisme*, Paris, 1883 »[679]. Si le titre mettait en lumière le contexte politique difficile dont le panislamisme fut le produit, le livre révèle par ailleurs l'ampleur de la propagande organisée par le Sultan. A cet égard, A.-M. Goichon note que le prétendant Sultan-Calife « ouvrit d'énormes crédits à l'organisation de sa propagande, qu'il poursuivit en profondeur et en extension… Il envoya des propagandistes de toutes sortes, pénétrant sous mille déguisements, dans tous les milieux… Il s'agissait de réveiller et de coordonner l'Islam, en même temps que d'arracher à la domination européenne les pays qui lui étaient soumis »[680].

La propagande avait pris des formes différentes et s'orientait vers des lieux épars. Elle consistait essentiellement dans l'envoi d'émissaires dont la figure principale fut al-Afghani, et dans la formation de ses idéologues officiels dans les grandes Mosquées-universités comme al-Azhar[681]. Elle avait pour principal objectif de consolider le sentiment d'appartenance à la communauté des croyants ainsi que de procéder au regroupement des différents mouvements de résistance sous la bannière du Califat. La propagande se développait essentiellement au moment du

[679] J. Landu, « Panislamisme », Encyclopédie de l'Islam, Leiden, 1995, t. VIII, p. 261. De son côté, A.-M. Goichon l'attribue directement au journaliste français Charmes. « Pour exprimer une cohésion défensive des éléments musulmans contre l'ingérence et la domination européenne, écrit-elle, le mot fut créé, selon le modèle qu'offraient « pangermanisme », « panslavisme », il est dû au journaliste Gabriel Charmes, qui l'employa en 1881 », « Le panislamisme d'hier et d'aujourd'hui », *op. cit.*, p. 18.

[680] A.-M. Goichon, « Le panislamisme d'hier et d'aujourd'hui », *op. cit.*, p. 22.

[681] La réussite de cette propagande au sein de l'élite cléricale de cette université se révèle dans la réaction à caractère panislamique de Muhammad Mustapha al-Maraghi, le cheikh de cette université traditionnelle. En réponse à une question sur le panarabisme, il rétorqua qu'il n'avait aucune opinion à propos de cette idée. Il souligna que l'Islam n'avait pas opté pour la solidarité ethnique et ne traçait pas de frontières ethniques entre un Arabe et un non arabe. Il faisait ainsi de la communauté musulmane une entité unique. Il ajoute, qu'au lieu de s'orienter vers une solidarité ethnique, il valait mieux canaliser les réflexions vers les lieux de mémoires communs tracés par le message coranique, Abu Khaldun Sati' al-Husri, *Mahiyya al-qawmiyya* (Qu'est-ce la nationalité ?), Beyrouth, Markaz dirasat al-wahda al-'arabiya, 1985 (1959), p. 172.

pèlerinage, lieu de rencontre des Musulmans du monde entier. Son aboutissement se traduisit par la construction d'un chemin de fer reliant Damas à la Mecque, la route principale empruntée par les pèlerins[682]. Le mouvement se développa peu à peu en fonction des situations et des événements et réussit à pousser les Etats européens à renoncer provisoirement à leurs projets de conquêtes. « Ils avaient même la curieuse idée, s'étonnait Goichon, de se rapprocher de la Turquie »[683].

Cette idéologie de restauration dynastique eut ainsi des effets positifs sur la reconsidération de la place politique de l'Empire, et ceci jusqu'en 1908. Cette année-là, le chemin de fer fut inauguré dans une cérémonie d'allure panislamique. Cependant, la poussée politique du nationalisme turc, initié par la Ligue d'Action et de Progrès, allait donner un sérieux coup de barre à la politique de restauration califale d'Abdulhamid. Il tenta en particulier de *naturaliser* l'Empire sur une base nationalitaire turque et pantouranienne. Ce faisant, la politique de cette ligue aboutit à la marginalisation des autres *nationalités*, en particulier celle des Arabes. L'Empire était donc entré dans l'âge de l'application du principe des nationalités. En conséquence, les Arabes s'insurgèrent pour doter leur nationalité d'un Etat. Quand, pourquoi et comment ont-ils utilisé le langage de l'ethnicité pour exprimer leur aspiration nationale ? Et comment leur stratégie a-t-elle abouti à la fusion de l'arabité et de l'islamité ?

Processus de confusion de l'identité arabe et musulmane.

Dans sa stratégie de refonte religieuse, le mouvement réformiste accordait une place centrale à la revivification de la langue arabe, langue de la révélation. Car réhabiliter le Coran, c'est aussi réhabiliter la langue dans laquelle il est révélé et contenu. En ce sens, le réformisme participe d'une logique de renaissance de la langue. Et ce alors que la période ottomane est désignée, elle, comme l'âge de « l'éclipse des Arabes », ainsi que le dit Bernard Lewis[684]. C'est aussi l'âge de l'indolence, « d'une désolante pauvreté de la culture en langue arabe »[685]. En prenant la direction de la culture islamique, les Turcs « développèrent leurs propres langues culturelles » et « l'usage littéraire de l'arabe se circonscrit aux pays strictement arabophones, à l'exception d'une production dans les domaines de la théologie et de la science »[686]. Cette situation a entraîné la décadence des lettres et de la langue arabe. Selon la même logique, la renaissance de l'Islam dans sa pureté

[682] Cette œuvre monumentale, construite grâce à des souscriptions internationales, avait des échos dans tout le monde de l'Islam. Le célèbre poète chleuh Lhaj Belâid l'avait évoqué dans son célèbre poème sur le voyage au pèlerinage, *lqist n Lḥijj* (l'Histoire du Pèlerinage), composé vers les années vingt du siècle dernier.

[683] A.-M. Goichon, « Le Panislamisme d'hier et d'aujourd'hui », *op. cit.*, p. 23.

[684] B. Lewis, *Les Arabes dans l'histoire*, Paris, Aubier, 1993, pp. 177-200.

[685] C.Rizk, *Entre l'Islam et l'arabisme : Les Arabes jusqu'en 1945*, Paris, Albin Michel, 1983, p. 144.

[686] B. Lewis, *Les Arabes dans l'histoire*, *op. cit.*, p. 196.

originelle n'était en réalité qu'une révolte inavouée contre l'ordre ottoman. En même temps, un autre courant apparut au XIXe siècle, le mouvement de la renaissance littéraire, *an-nahda*. Cette renaissance trouve ses racines dans deux événements principaux.

En premier lieu, la révolte de Méhmet Ali était la conséquence directe de la conquête de l'Egypte par l'empereur Bonaparte en 1798. En important certains techniques modernes, cette conquête a joué un rôle capital dans l'apparition d'une littérature moderne en arabe. De fait, le nouveau maître de l'Egypte a ouvert des écoles modernes. Il a également envoyé des missions à l'étranger et encouragé la traduction en arabe des grandes œuvres de la littérature européenne. Ce faisant, il a accéléré le rythme de la pénétration culturelle européenne et de la diffusion des idées nouvelles. Face à cette situation, le mouvement de renaissance remit en cause les anciennes habitudes culturelles et langagières. En donnant un nouveau souffle à la modernisation de la langue, par l'imitation des nouveaux genres littéraires en vogue en Europe, par la traduction des œuvres de pensée et de littérature et par l'installation d'une presse ambitieuse[687], cette révolte « rendit, disait l'idéologue le plus éminent de l'arabisme Sati' al-Husri, un grand service à ce nationalisme (arabe), (même) encore que d'une manière indirecte »[688].

En second lieu, les missionnaires, en particulier les protestants, avaient largement contribué à la réhabilitation de la langue arabe. Souhaitant diffuser le message évangélique dans la langue des croyants, ils avaient procédé à la traduction de leurs textes sacrés en arabe. Suivis par les jésuites français, le mouvement missionnaire, centralisant son action sur la création des écoles et des collèges en Egypte et en Syrie et par la traduction des œuvres européennes ainsi que la publication des livres du classicisme arabe, avait réussi, note Bernard Lewis, à former « une nouvelle génération d'Arabes, à la fois plus conscients de leur héritage et plus sensibles aux influences occidentales »[689]. Même si elle n'est pas nationaliste à ses début, cette renaissance, comme le note Mohammed Harbi, « donne consistance à l'arabité »[690]. Cependant, ces tentatives, qu'on peut d'ailleurs qualifier, suivant les termes de Gellner, de nationalisme culturel, traduisent cette volonté d'affirmation d'une nationalité arabe dans le contexte ottoman. Signalons que la *nahda*, comme

---

687 Sur la naissance et le développement du roman et du théâtre en langue arabe, voir Luc-Willy Deheuvels, « Le témoignage littéraire : roman et théâtre entre Orient et Occident », in *Les Arabes, du message à l'histoire*, D. Chevalier et A. Miquel (Sous dir.), Paris, Fayard, 1995, pp. 425-466.

688 S. al-Husri, « L'idée de nation dans les pays arabes au début du XIXe siècle à la création de la ligue arabe », traduit par M. Colombe, *Orient* n° 21, 1962, p. 119.

689 Bernard Lewis, *Les Arabes dans l'histoire*, *op. cit.*, p. 211.

690 M. Harbi, « Le mythe national arabe en question » in *Nations et nationalismes*, coordinations éditoriales S. Cordelier et E. Poisson, Paris, La Découverte, 1995, p. 102.

mouvement de renaissance linguistique et littéraire, était principalement l'œuvre de chrétiens arabes qui cherchaient dans l'identité linguistique partagée par les différents membres d'une communauté religieusement bigarrée un substitut à l'identité musulmane qui les écrasait et que représente le panislamisme.

Si, au début, cette affirmation se contentait de revendiquer la reconnaissance d'un particularisme culturel arabe au sein de l'Empire (la thèse de sa décentralisation administrative), certains penseurs ont tenté de se diriger vers une revendication nationaliste arabe. Ainsi surgit l'idée d'un Califat arabe. Cette idée est l'illustration de cette volonté de doter la nationalité arabe d'un Etat. En d'autres termes, le Califat serait la couverture politique de l'arabité.

L'un des premiers théoriciens de cette idée fut un réformiste musulman. A. al-Kawakibi était un disciple de M. 'Abdouh. Il avait écrit un livre, *Umm al-Qura* (la mère des cités), où, sous la forme de procès-verbaux d'un congrès imaginaire de la renaissance islamique tenu à la Mecque, il traitait des problèmes de la décadence musulmane. Au cours des discussions entre différents délégués, il présentait les Arabes comme les représentants les plus dignes de l'Islam, ses propriétaires légitimes. « Ils sont plus habilités, disait-il, à constituer une référence sur le plan de la religion, et une force pour les Musulmans »[691]. Par conséquent, il fallait leur restituer le Califat[692]. Un autre théoricien, Najib Azouri, ancien gouverneur de Jérusalem, était, quant à lui, chrétien, tout en militant pour la cause arabe. En 1905, il publia un livre en français sous le titre significatif de *Réveil de la nation arabe dans l'Asie turque.* Il y préconisait « la formation, dans la Péninsule et le croissant fertile d'un royaume arabe indépendant et séculier lié à l'occident et d'un Califat musulman, l'équivalent d'une papauté en somme »[693]. Les deux auteurs reconnaissent ainsi l'existence d'une nationalité arabe dont le Califat ou le royaume offrait la couverture politique. Cependant, le contexte de sa réalisation politique était défavorable en raison de la montée en puissance de l'idéologie panislamique, et de la réussite des négociations entre nationalistes arabes et turcs en vue de constituer un royaume arabo-turc à l'image de l'Empire austro-hongrois.

---

691 S. al-Husri, *Qu'est-ce que la nationalité ? op. cit.*, p. 174.

692 Rashid Rida, fidèle disciple de Muhammad 'Abdouh et père du fondamentalisme musulman, était aussi un partisan de l'idée d'un Califat arabe. D'après Charles Rizk, « le précédent historique de l'Etat islamique dans la période arabe doit, selon Rida, être une source d'inspiration pour sa génération et pour les générations futures, il doit constituer un stimulant pour une action politique tendant à la restauration de l'Etat islamique ». Il était également partisan du royaume arabe promis par les Britanniques au Chérif de la Mecque Hussein, *Entre l'Islam et l'arabisme*, *op. cit.*, p. 152. Voir également, Goichon, « le Panislamisme d'hier et d'aujourd'hui », *op. cit.*, pp. 26-.33.

693 M. Harbi, « Le mythe national arabe en question », *op. cit.*, p. 102.

Mais, l'arrivée des Jeunes-Turcs au pouvoir et la déposition du Sultan, symbole de l'entente panislamique, multiplièrent les sujets de mécontentements. Les différentes formations sociales et confessionnelles des provinces arabophones de l'Asie ottomane commencèrent ainsi à se constituer en organisations politiques et culturelles, comme le Parti ottoman pour la décentralisation administrative (1912), et le Congrès arabe de Paris en 1913 qui regroupait des personnalités musulmanes et chrétiennes dont l'émir Chékib Arsalan. Leurs revendications se focalisèrent dans un premier temps sur le respect des droits politiques ou culturels des Arabes ottomans[694]. Leur action se limita ainsi à un appel à la réorganisation politique et culturelle de l'Empire. Mais toutes ces initiatives aboutirent à une impasse face à la montée de l'aile dure du « Comité Union et progrès » professant un nationalisme ethnique turc et pantouranien. Au fur et à mesure que s'imposait la suprématie turque aux autres territoires, en particulier en Asie arabe, la réaction à caractère scissionniste commença à prendre forme.

Dès 1907, le directeur du journal égyptien *el-Moayad*, s'inspirant des idées de Rashid Rida à propos du Califat arabe, « essayait de convaincre le khédive de créer une alliance des pays arabes avec un Califat arabe, sous la direction de l'Egypte »[695]. Ayant rallié les Syriens, les associations arabes secrètes, les chérifs du Hedjaz et reçu par la suite la bénédiction des Anglais, l'idée se heurta à la fragilité d'une telle mobilisation. Elle fut en effet abandonnée. Le foyer des nouveaux enjeux était loin de l'Egypte.

La guerre de 1914 vit ce processus s'amplifier considérablement. L'entrée en guerre de l'Empire « jeune-turc », à côté de l'Allemagne, se caractérisa par une utilisation massive de l'idéologie panislamique. Devant ses succès dans les quelques régions qui se soulevèrent à l'appel des hommes de religion d'obédience ottomane (tribus arabes chi'ites en Irak, la Senoussia en Libye…), l'Angleterre modifia sa stratégie politique en direction des Arabes. Mais, au lieu de se centrer cette fois-ci sur l'Egypte, elle fit coïncider les frontières politiques du Califat arabe avec les ambitions dynastiques du chérif Hussein. Les Anglais encouragèrent ainsi l'émir Fayçal, fils du chérif, à « Rassembler les Arabes par-delà les cloisonnements et les rivalités entre tribus ou groupes locaux, afin d'unifier les provinces arabes de l'Asie ottomane en un royaume indépendant »[696]. Cependant, cette révolte fut

[694] Maxime Rodinson rapporte, qu'en réaction à la politique nationaliste des Jeunes-Turcs, « des organisations se fondèrent avec un programme qui demandait surtout l'égalité des droits des Arabes au sein de l'Empire, des assemblés locales et l'emploi de l'arabe pour l'administration, l'éducation, la justice, etc., dans les régions de langue arabe. », *Les Arabes*, Paris, P. U.F, 1979, p. 95.

[695] A.-M. Goichon, « le panislamisme d'hier et d'aujourd'hui », *op. cit.*, p. 26

[696] Dominique Chevalier, « Grande guerre, éveil des peuples », in *Les Arabes, du message à l'histoire*, *op. cit.*, p. 471. En ce que concerne les étapes et les événements de cette révolte voir en

menée au nom de l'Islam. Selon A.-M. Goichon, « être contre la Turquie, disait-on, c'est être pour l'Islam »[697]. Ainsi, les instigateurs de cette révolte se servirent de l'Islam pour montrer que les Arabes formaient une véritable identité nationalitaire. Selon Charles Rizk, « Le nationalisme qui, à cette période s'éveille dans l'Empire ottoman n'est pas le nationalisme arabe. C'est le nationalisme turc. Contre lui, les Arabes réagiront en lui opposant non pas le nationalisme arabe, mais la fidélité à l'universalisme musulman… c'est au nom de l'Islam que le chérif Hussein de la Mecque lèvera l'étendard de la révolte »[698]. L'identité restait donc fondamentalement religieuse. L'Islam avait permis d'affirmer l'existence d'une identité arabe différente des Ottomans. Outre la langue, il constituait le matériau essentiel de l'affirmation d'une nationalité arabe.

Fayçal réussit ainsi à mobiliser les tribus arabes. Aidé par les troupes britanniques et le soutien de Lawrence[699], il avait mis en déroute l'armée turque et s'était emparé de Damas où il avait formé son gouvernement. Mais, la fin de la guerre accoucha de nouveaux enjeux. La défaite de la Turquie en 1918 et la signature du Traité de Sèvres en août 1920 par lequel elle renonçait à sa souveraineté sur les provinces arabes conduisirent les Anglais et les Français à changer leur stratégie politique. Ainsi, l'application du principe des nationalités dans la région n'était plus à l'ordre du jour. Les accords Sykes-Picot de 1916, déterminant leurs zones d'influences pour le contrôle de la région, ne correspondaient plus aux promesses tenues envers les Arabes. Malgré leurs derniers efforts pour consolider certains acquis, « les pays de l'Asie arabe se retrouvaient répartis, ou « régionalisés », dans de nouvelles frontières »[700]. Après un règne éphémère, l'émir Fayçal, devenu roi des Arabes, fut délogé par les troupes françaises. « Croyant se battre pour l'instauration d'un Etat arabe indépendant, écrit Rizk, les Arabes, encouragés par les puissances européennes, se soulevèrent contre le sultan, mais découvrent, la guerre terminée, qu'ils se sont battus pour l'ordre franco-anglais »[701]. L'effondrement de l'Empire s'acheva donc sans que le processus nationaliste arabe ne soit réalisé. Le principe des nationalités, officialisé par les traités de paix de 1919-1920 sous l'impulsion du président américain Wilson, ne fut pas appliqué à la révolte des Arabes.

---

particulier, Th.E. Lawrence, *Les sept piliers de la sagesse,* Paris, Payot, 1936 (édition anglaise, 1926).

697 A.-M., Goicon, « Le Panislamisme d'hier et d'aujourd'hui », *op. cit.*, p. 28.

698 Charles Rizk, *Entre l'Islam et l'arabisme*, *op. cit.*, p. 143

699 Cf., R., Graves, *Lawrence et les Arabes,* Paris, Payot, 1990, et Th.-E., Lawrence, *Les Sept piliers de la sagesse, op.cit*.

700D. Chevalier, « Grande guerre, éveil des peuples », in *Les Arabes, du message à l'histoire*, *op. cit.*, p. 475.

701 Rizk, *Entre l'Islam et l'arabisme*, *op. cit.*, p. 138.

Chaque pays, dans un cadre de légalité particulier, entama ainsi son parcours politique. En découpant les frontières pour former de nombreux Etats arabes sous le contrôle des puissances, la politique des vainqueurs avait créé des cadres pour les nationalismes locaux. Mais en inventant le sentiment d'une nationalité sans la satisfaire, elle donna naissance à un panarabisme répondant au besoin d'une unité qui allait, en se développant dans d'autres situations et contextes, prendre d'autres formes et se servir d'autres « tissus », suivant la terminologie de Gellner, en vue d'affirmer une identité particulière.

Du peuple-religion à une nationalité-langue, l'ethnonationalisme arabe

Les Arabes, en s'opposant aux Turcs au nom de l'Islam, se posaient comme un peuple-religion à « l'image des Juifs ». Même si la référence religieuse continuait à dominer leur conception identitaire, ils tendaient, surtout après 1916, à s'affranchir du lien élargi imposé par l'allégeance confessionnelle. Ainsi, resurgissait la théorie de la priorité historique des Arabes sur la révélation, que résume l'idée du Califat arabe et qui fut défendue aussi bien par les Musulmans que par certains Chrétiens[702]. Ils se désignaient comme des propriétaires légitimes de l'Islam et s'attachèrent à reproduire le royaume arabe des Omeyyades à Damas. Mais, comme nous l'avons vu les accords Sykes-Picot mirent un terme à ce premier rêve nationalitaire et entraînèrent des réactions multiformes. Si on vit naître au Liban, compte tenu de la spécificité de sa composition socio-religieuse, un sentiment national[703], la situation politique en Irak et en Syrie aida au développement d'une nouvelle forme de nationalisme arabe.

L'itinéraire du principal prédicateur et théoricien de cette nouvelle idéologie nationaliste arabe, Sati' al-Husri (1880-1968), reflète en grande partie la trajectoire de cette idée. Enfant, il a baigné, à Istanbul où il a vécu avec ses parents qui sont d'origine syrienne et précisément d'Alep, dans l'euphorie de l'idéologie panislamique des Ottomans. Après une carrière administrative dans les Balkans au moment de l'émergence des nationalismes est-européens, il est revenu défendre l'ordre menacé de l'Empire par son adhésion au mouvement de la décentralisation. Mais, la guerre de 1914 a fini par modifier la carte de la région. Sati' n'est plus un Ottoman, il s'est retrouvé par la force des choses un Arabe. Refoulé, il se cherche dans la situation mouvante d'un Orient agité. Découvrant cette nouvelle réalité en rejoignant Damas, en pleine processus d'affirmation de l'identité nationalitaire

[702] L'exemple le plus significatif d'un chrétien défendant l'idée de la primauté des Arabes dans la représentation l'Islam est Najib Azouri. Les frontières qu'il fixe à son royaume *imaginé*, excluant en particulier le Liban proposé déjà à être un Etat garantissant l'équilibre politique des Chrétiens, trahissent chez lui, selon Rizk, des convictions profondes, *Entre l'Islam et l'arabisme*, *op. cit.*, pp. 177-178.

[703] Voir Dominique Chevalier, « Réalisations territoriales et arabisme », in *Les Arabes, du message à l'histoire*, *op. cit.*, pp. 487-511.

arabe, il se met au service du Roi des Arabes, Fayçal. La rencontre du Royaume des « Arabes indépendants » est pour lui une découverte, une satisfaction et un choc. Chassé du paradis par le nationalisme turc, il tente d'en fonder un autre. Mais, n'ayant pas d'ancrage territorial, il va reporter son idéal confessionnel sur un idéal nationalitaire très particulier. Il s'efforcera notamment de développer un « nationalisme détaché de toute référence territoriale »[704]. Privé lui-même, selon Charles Rizk, du « *watan al-khass* » – la patrie particulière ou spéciale –, il s'attacha à l'idée du « *watan al-'am* » – la patrie globale ou générale – qu'il imagina grandiose, panarabe, et n'étant de nulle part, choisit d'être partout où l'on parle arabe »[705]. Il optait ainsi pour une réalité imaginée, métaphysique en somme. Pour cet « aristocrate stambouliote égaré au Moyen-Orient », ce qui importe, dit Rizk, c'est d'inventer « une patrie culturelle, la nation arabe, une nation si vaste qu'elle le consolait de l'Empire perdu »[706]. D'où la singularité de sa réflexion. C'est en ce sens qu'il évacue la religion dans la détermination des éléments extérieurs de la nationalité.

Etant contemporain et témoin de la désintégration de l'Empire qu'il explique par sa diversité *ethnique* et linguistique, il n'insiste que sur la langue comme matériau essentiel dans la définition de la nationalité. En cela, les Arabes accèdent à une existence particulière, indépendamment de leur histoire religieuse, partagée avec d'autres peuples. Ils « furent avant l'Islam et avant le christianisme, affirmait à la même époque l'écrivain libanais Amine al-Rihani, les Arabes demeureront après l'Islam et après le christianisme. Que les Chrétiens réalisent et que les Musulmans réalisent ceci : arabisme avant et par-dessus tout »[707]. C'est en ce sens que l'identité linguistique s'impose comme une identité de compromis entre Chrétiens et arabes.

Le modèle allemand offre à al-Husri le cadre théorique pour transformer le mystère de l'identité, sa force divinatoire, en l'idée de la nation, qu'il pense comme une donné éternelle et primordiale. Elle s'incarne dans la langue et la culture. Elle est une communauté de langue et de culture. Au lieu d'être une conséquence du nationalisme, Sati' l'instaure au contraire, par un acte de foi, comme une cause. Il faut alors provoquer sa résurrection. Ainsi, l'Arabe de al-Husri ne s'identifie plus à la religion, mais à la langue et, par-delà, à la culture et à l'histoire. « Quiconque se rattache aux pays arabes et parle la langue arabe est un Arabe, quel que soit le nom de l'Etat dont il est officiellement un ressortissant et un citoyen, quelle que soit la religion qu'il professe, quelle que soit la doctrine à laquelle il appartient, quelle que

[704] Rizk, *Entre l'Islam et l'arabisme*, *op. cit.*, p. 299.
[705] *Ibid.*, p. 299.
[706] *Ibid.*, p. 299.
[707] *Ibid.*, p. 296.

soit son origine, sa filiation, l'histoire de sa famille… C'est un Arabe », dit-il[708]. Ils appartiennent tous à la *nation* arabe dont l'arabisme, en se substituant au confessionnalisme agonisant, devient la religion. « Je professe de tout mon cœur, dit-il, la religion de l'arabisme »[709].

A la même époque, d'autres hommes politiques et de culture, comme Arszouri, Michel Aflaq[710] et N. Bittar, dont la position sociale était similaire avec celle d'al-Husri, réfléchissaient à la possibilité de la mise en pratique de la résurrection arabe. Ils voulaient faire de la doctrine d'al-Husri le programme d'un parti politique. Ainsi fondèrent-ils en 1944 le parti *al-Ba't al-'arabi al-ishtiraki* (la résurrection arabe socialiste), qui tint son premier congrès en 1947. Ces idéologues ne s'écartaient pas de la conception de la nation comme une communauté de culture et de langue, en somme une réalité naturelle. La langue offre ainsi ce cadre pour réunir à la fois les membres d'une même communauté que distingue la religion. L'article 2 de la constitution du parti circonscrit la nationalité arabe aux frontières de la langue : « est arabe quiconque dont la langue est arabe et vit sur le sol arabe », stipule-t-elle[711]. Ils définissent leur mission éternelle dans l'horizon de la réalisation de la nation arabe unie et dans la lutte contre tous les fanatismes confessionnels, tribaux, raciaux et particularistes. L'attachement à la langue est placé au-dessus de tout. Il est déterminant dans la définition de la nationalité et dans la recherche des moyens pour la doter d'une couverture politique, la construction d'un Etat arabe.

Parallèlement à cette évolution théorique de l'élaboration de l'idée de nationalité et de la constitution du parti Baath, l'évolution politique de la région avait donné une consistance à l'idée de l'unité, surtout après l'expansion de la colonisation juive et les émeutes de 1936. Un congrès des parlementaires arabes et musulmans pour la défense de la Palestine tint ses assises en Egypte en 1938. « Le retentissement de la révolte palestinienne dans les pays voisins fut certes un signe évident de la solidarité arabe, de la communauté d'intérêts et de destin de tous les peuples de la région »[712], précise Charles Rizk. Sans détailler toutes leurs péripéties, je signale que le climat politique qui annonçait l'éclatement de la deuxième guerre mondiale a donné un nouveau souffle aux projets unionistes arabes, sous l'impulsion

---

[708] Sati' al-Husri, « Sur le nationalisme arabe », in *Nations et nationalismes,* coordinations éditoriales S. Cordelier et E. Poisson, *op. cit.*, p. 165.

[709] Cité par Carré, *Le Nationalisme arabe*, *op. cit.*, p. 53.

[710] M. Aflaq est un chrétien. C'est ainsi qu'il voit dans la langue et le patrimoine un moyen de donner aux Arabes, quelle que soit leur religion, une identité commune et à la nation son unité, voir en particulier, M. Aflaq, *Le Baath et le patrimoine, commémoration du prophète arabe = le patrimoine donne à la Nation la conscience de son unité et l'aspiration à renouveler son message,* Baghdad, Dar Al-Mamun, Ministère de la Culture et de l'Information, 1982.

[711] Olivier Carré, *Le Nationalisme arabe*, *op. cit.*, p. 57.

[712] Charles Rizk, *Entre l'islam et l'arabisme*, *op. cit.*, p. 349.

évidemment de la Grande Bretagne. Le ministre irakien Nouri Said avait ainsi proposé la formation d'une Ligue arabe, correspondant territorialement au rêve politique de Fayçal. Mais cette idée n'arrangeait pas les intérêts des différents acteurs politiques en présence, surtout après le retour de l'Egypte sur la scène politique régionale. Celle-ci fut, en fait, amenée à intégrer ce jeu après une situation de crise politique née de la déroute du Parti nationaliste *al-Wafd*. Ramené au pouvoir par la complicité des Anglais, celui-ci avait, par conséquent, dilapidé son capital symbolique de parti nationaliste. Pour se racheter, ses responsables se lancèrent dans la recherche d'une politique de rechange.

Au moment même où Nahas Basha préparait son avenir politique à la tête du *Wafd*, Sati' al-Husri arriva au Caire, devenu le lieu de résidence des principaux idéologues du nationalisme arabe. Al-Husri adapta sa théorie aux nouvelles données politiques. Il défendait désormais le rôle que peut jouer l'idée d'une unité arabe dans la création des conditions nécessaires au maintien de l'équilibre politique au Moyen-Orient. Nahas Basha y voyait une idée fascinante. Conseillé peut-être par les Anglais, il en fit son programme politique. Mais pour faire coïncider ses intérêts spécifiques avec ceux de l'Arabie Saoudite, qui regardait d'un œil méfiant les ambitions politiques des Hachémites, avec ceux du Liban, accédant à son indépendance, et ceux de la Grande-Bretagne, l'Egypte abandonna sa conception fédérale de l'unité arabe. Elle appela à la tenue d'une réunion pour fonder une Ligue des Etats arabes. Son Pacte fondateur, signé le 22 mars 1945, par l'Arabie saoudite, l'Egypte, l'Irak, le Liban, la Syrie, la Transjordanie et le Yémen, spécifia qu'elle avait pour objet de « resserrer les liens entre les Etats membres et leur action politique ». Elle consacra de ce fait l'idée d'une unité mythique dans le respect de la souveraineté des Etats territoriaux et polymorphes. En somme, la Ligue était la consécration juridique d'une nationalité emblématique. Elle préconisait l'idée de la nationalité qui, en tant que produit historique d'une situation politique et d'une utilisation massive de l'islam, ne cessa pas d'irriguer les discours politiques en présence dans l'ancien territoire de l'islam.

On peut donc dire que la Ligue est l'aboutissement du processus de l'affirmation de la nationalité des Arabes dans l'entre-deux-guerres, qui était elle-même un des produits dérivés du processus de la politisation de l'Islam. Si la langue était au cœur de la renaissance littéraire et de la réforme religieuse, l'Islam avait permis aux Arabes de se définir en tant que nationalité et de revendiquer leur droit à un Etat, à l'instar de toutes les autres nationalités dans le contexte précis de l'Empire ottoman. Cependant, l'échec de la réalisation politique de cette affirmation nationalitaire engendra l'émergence d'autres courants politiques se réclamant de cette idée politique. Ainsi, il devint plus fréquent de définir la nation en termes d'*ethnie* et surtout de langue. En un sens, la langue revêtait de plus en plus le sens de l'identité et déterminait la nationalité comme étant une identité de

compromission entre Chrétiens et Musulmans. Elle cristallisait ainsi le sentiment de solidarité par-dessus les frontières eu égard aux situations dans lesquelles se trouvaient les pays arabes.

En se substituant dans l'imaginaire des fondateurs de l'idéologie de l'unité au lien religieux[713], la langue bénéficiait néanmoins du miracle de la révélation. Elle devenait le mythe d'origine de la nationalité arabe et de l'Islam en tant qu'attribut de cette même nationalité. Et partant, ce système idéologique dominant, baignant dans une imprécision doctrinale où la philosophie de sentiment de Najib Arszouri se greffait à l'ethnonationalisme de Michel Aflaq et de Sati' al-Husri et à l'arabisme sous couvert islamique de Chékib Arsalan, ne pouvait que favoriser le mélange des concepts dans l'univers de la circulation des idées à propos de l'Islam, en tant qu'emblème identitaire. Ainsi, les mouvements de libération nationale en Afrique du Nord, qui en cherchant, à la sortie de la deuxième guerre, le lieu des solidarités classiques pour un appui stratégique ne retrouvaient que la Ligue arabe, qu'ils firent leur dans l'espoir de trouver un appui politique face à un colonialisme de plus en plus oppresseur.

2. Le postulat national et l'intériorisation de l'identité de l'autre

Quand, pourquoi et comment les nationalistes marocains ont-ils essayé d'adapter leur discours à la nationalité des autres, en l'occurrence celle des Arabes ? Si l'arrivée des hommes de la culture savante à la direction du mouvement nationaliste avait opéré un changement profond dans la sémantisation des éléments investis dans l'élaboration du postulat identitaire de la nation, le contexte d'après-guerre a nécessité par ailleurs la recherche d'alliés au sein du monde musulman. La deuxième guerre mondiale avait accouché, comme nous l'avons vu, de la fondation de la Ligue des Etats arabes au Caire. Celle-ci se réclamait certes de la nationalité des Arabes, mais elle se servait aussi de l'Islam et de *sa* langue comme un matériau essentiel dans la détermination de la substance de cette nationalité. En même temps, la publication du « manifeste de l'indépendance », le 11 janvier 1944, était une déclaration fâcheuse. Car s'il constituait le signe d'un changement de stratégie, déterminé par les promesses politiques des nouvelles puissances comme les Etats-Unis, il avait été en revanche élaboré sans avoir les moyens de défendre l'identité indépendantiste du Mouvement, et œuvrer pour sa réalisation effective.

De ce fait, le mouvement nationaliste, regroupé essentiellement au sein du parti de l'Istiqlal (Indépendance), fut confronté au problème de l'affirmation de cette nouvelle identité politique affichée. Ce faisant, il tentait de s'inscrire dans le

[713] Certains idéologues tendent même à soutenir la fusion de la religion et l'identité nationalitaire arabe. Ainsi, Michel Aflaq, fondateur du Baas, annonce en 1940 que « arabisme et Islam ne sont pas antagonistes et ils ne peuvent l'être puisqu'ils sont tous deux de la même nature », Cité par Olivier Carré, *Le Nationalisme arabe*, *op. cit.*, p. 55.

mouvement global de la décolonisation. Dans ce sens, il avait besoin d'une assistance politique que seule la Ligue arabe, étant l'unique structure instituée dans l'ancien espace géographique de l'Islam, était susceptible de lui fournir. Ainsi, il fallut justifier cette sollicitation, d'autant plus que cette structure se définissait comme une organisation nationalitaire. De-là est né le processus de l'adaptation de la formation discursive nationliste à l'idéologie arabiste. En ce sens, la relecture de l'histoire et la re-sémantisation de l'identité religieuse du pays tiennent une place stratégique dans le nouveau travail des intellectuels nationalistes. Le but de ce chapitre est de restituer le contexte dans lequel ces derniers ont cherché le soutien politique de cette ligue, et comment ils se sont servis de l'Islam pour s'adapter aux éléments extérieurs de la nationalité dont cette organisation se réclame. Pour commencer, tentons tout d'abord de cerner les conséquences du contexte politique de la guerre sur le changement de ses stratégies d'action et sur l'émergence d'autres enjeux et alliances politiques.

Le contexte de la guerre et l'identité indépendantiste du mouvement nationaliste.

L'entrée en guerre s'effectua au Maroc dans un climat apaisé. Une certaine entente s'était établie entre nationalistes, Sultan et autorités du Protectorat sur la base d'un effort commun de compréhension dicté par cette conjoncture. Malgré le coup de force de la Résidence, en 1937, pour parer au changement tactique du mouvement nationaliste et à son orientation vers une massification de l'encadrement politique des couches populaires, une délégation se présenta à la Résidence pour manifester le sentiment de loyauté envers la force protectrice et s'engagea, au nom des courants politiques nationalistes, à ne rien faire qui pourrait gêner l'effort de guerre. De son côté, le Sultan prit position publiquement, dans un discours lu dans les principales mosquées des villes, en faveur de la France : « nous devons lui apporter un concours sans réserve, pour ne lui marchander aucune de nos ressources et ne reculer devant aucun sacrifice », déclara-t-il[714].

L'attitude des nationalistes était certes un geste diplomatique, mais elle trouvait ses origines dans la position du nationalisme dans l'espace politique en processus de constitution. Cette minorité agissante, en plaçant son action dans les frontières d'une opposition relativement légale à la politique résidentielle quant à la transformation des structures politiques et économiques du pays, n'avait jamais assigné à son entreprise le rôle d'une opposition radicale au principe du Protectorat. Elle ne pouvait alors que formuler son soutien inconditionnel dans une situation de guerre. Toutefois, une fraction du mouvement sonda les

[714] Pour la constitution et la démarche de la délégation nationaliste ainsi que l'attitude pro-française du Sultan, voir el-Kadiri, qui est lui-même membre cette délégation, *Mes mémoires dans le Mouvement nationaliste marocain*, *op. cit.*, t. II, pp. 101-108.

intentions politiques des Allemands. On ne prévoit jamais les résultats d'une guerre d'autant que les premières victoires étaient celles de l'Axe. En effet, A. Balafrej, l'un des leaders du Parti national de Allal al-Fassi, influencé peut-être par le choix politique de certains hommes politiques orientaux comme Chékib Arsalan, el-Husseini et el-Kilani, s'installa à Genève et passa un court séjour à Berlin. Il diffusa même, sur les ondes de la Radio berlinoise, quelques émissions à propos du Maroc[715].

Mais dans la géographie des enjeux complexes de la guerre après l'entrée officielle des Etats-Unis, une autre vision du monde surgit, qui commença à alimenter la phraséologie politique. La Charte de l'Atlantique, signée en 1941, était en mesure de doter la lutte politique d'un nouveau langage. Elle affirmait le droit de tous les peuples à disposer d'eux-mêmes et à choisir la forme du gouvernement sous lequel ils voulaient vivre. Elle faisait ainsi prévaloir que la fin de la guerre serait aussi celle du système colonial. En fixant son centre d'intérêt sur ces problèmes, elle ouvrait de nouveaux et immenses horizons aux peuples colonisés. Elle établissait ainsi de nouvelles frontières aux droits politiques de ces « *nations* » dépendantes. En mettant en cause le système colonial, elle apportait de nouvelles formes d'action. Et partant, les événements de la guerre créèrent les conditions de la production d'un nouveau discours politique.

Le Maroc fut profondément secoué, d'autant que le débarquement militaire des Alliés s'était effectué sur son territoire. La rencontre d'Anfa et l'hommage particulier rendu par le président américain Roosevelt au sultan ont marqué les consciences. Le geste politique de Roosevelt, qui ne dissimulait pas ses positions anticolonialistes, modifia profondément le rapport au politique du jeune monarque et suscita l'espoir, au sein du groupe nationaliste, d'une possible renégociation de la situation politique internationale du pays. A en croire Eliot Roosevelt, le Président américain, décontracté et en position de nouveau maître du monde « fit observer que la situation changerait radicalement après la guerre, surtout en matière coloniale »[716]. A cet égard, R. Le Tourneau souligne que le fait que le Sultan prit « contact avec le président Roosevelt et Churchill le 22 janvier en l'absence de tout représentant de la France. C'était l'un des rites essentiels et significatifs du protectorat qui s'effondrait ce soir-là »[717]. Le Maroc ne songeait, après les suggestions séduisantes de Roosevelt, qu'à sa délivrance.

---

[715] A propos des contacts établis entre les nationalistes marocains et les puissances de l'axe voir, A. Fekkak, *Les Partis politiques marocains face au fascisme et sociologie des relations internationales (1934-1945)*, Doctorat de 3ème cycle, Paris, EHESS, 1976

[716] Cité par Jean Lacouture, *Cinq hommes et la France*, Paris, Seuil, 1961, p. 192.

[717] R. Le Tourneau, *Histoire du Maroc moderne*, *op. cit.*, p. 216.

A travers ce changement de l'approche des problèmes politiques mondiaux et le geste diplomatique significatif du président américain, les nationalistes, en perte de vitesse après le coup de barre du Général Noguès en 1937, ne pouvait pas laisser échapper cette occasion. Ils devaient, suivant les termes du nationaliste el-Kadiri, « tirer profit de la guerre »[718]. Outre l'impulsion forte des événements de Casablanca, l'indépendance de la Syrie et du Liban et le Manifeste du peuple algérien de mars 1943 incitèrent le groupe nationaliste à rechercher une nouvelle forme efficace d'action. Encouragé par l'implication des associations d'anciens élèves des collèges musulmans et même celle du collège franco-berbère d'Azrou et, paraît-il, par l'approbation tacite du monarque[719], le Parti de l'Istiqlal, regroupant l'ancien parti national dissous et des personnalités indépendantes, publia le 11 janvier 1944, en empruntant à la Charte l'idée force de l'émancipation politique des pays colonisés, le « Manifeste pour l'Indépendance ». Ce changement significatif dans l'approche de la question marocaine se situait alors dans le cadre des nouveaux enjeux politiques émergeants.

En effet, on ne peut comprendre l'ambition politique des nationalistes sans la mettre en relation avec le grand mouvement des idées né du contexte de la guerre dont la Charte de l'Atlantique constituait la consécration juridique. Sans avoir effectivement les moyens nécessaires pour la mettre en œuvre ou défendre sa portée politique, le simple emploi du terme magique de l'*istiqlal*, qu'il soit utilisé comme un moyen de relayer une nouvelle formule juridique ne nécessitant pas une évacuation immédiate des forces de l'occupation ou comme une thématique de mobilisation des masses, a maintenu le mouvement sur une base minimale d'acquis politiques communs issus de la guerre[720]. Autrement dit, l'inscription dans une thématique de décolonisation permettait l'insertion du mouvement dans le nouvel ordre discursif. Face à l'enjeu que représentait cette démarche, la production du discours faisait ainsi sens. De la stricte application du traité de Fès à la revendication de l'indépendance, il mettait un accent nouveau sur son identité

[718] A. el-Kadiri, *Mes mémoires dans le mouvement nationaliste marocain*, *op. cit.*, t. II, p. 115.

[719] Ce changement de perspective, évoquent certains leaders, a été provoqué d'une manière délibérée par le Souverain, en processus de conversion politique. A. Boutaleb a dit que « le Sultan a insufflé dans le peuple la révolution aboutissant à la revendication de l'indépendance », *Mémoires…Figures…Evénements*, *op. cit.*, t. II, p. 154.

[720] Abdelkrim Ghallab exprime bien cette attitude politique des acteurs nationalistes. Il explique que le Parti de l'Istiqlal n'avait pas pour ambition, en publiant le manifeste du 11 janvier 1944, de réaliser une indépendance immédiate. Il entendait poser la question de la situation politique du Maroc dans le programme de l'organisation du monde de l'après-guerre. Dans ce cadre, la place des Alliés, victorieux, allait être prépondérante, *Histoire du Mouvement nationaliste marocain, op. cit.*, t. 1, p. 250. La note explicative du parti de l'Istiqlal a été rédigée dans un objectif similaire. Elle entendait tempérer le ton du manifeste et définir le sens qu'il entendait par l'indépendance.

politique. Se prénommer *Istiqlal*, « Indépendance », procurait en effet d'autres attributs de légitimité.

En outre, l'idée force de l'indépendance a considérablement marqué la transformation sémantique du nationalisme marocain. En se présentant ainsi, après la guerre, sous sa forme indépendantiste, même si cette identification est élaborée dans une conception de négociation politique, le Mouvement nationaliste intégrait l'espace politique émergeant du mouvement de décolonisation. Outre la valeur distinguée de la nomination, l'émergence du Sultan comme acteur politique nouveau était une assurance politique pour le mouvement. En recevant la délégation nationaliste, par l'intermédiaire de son Vizir, et en formant une commission pour l'étude du manifeste, il donnait sa caution au mouvement. De ce fait, il dotait sa démarche d'une dimension « nationale ». La production du discours bénéficiait ainsi du soutien du représentant légal du pouvoir. En cela, les activistes nationalistes devenaient des producteurs de sens autorisés.

Cependant, la caractéristique fondamentale de cette démarche nationaliste est qu'elle procède d'une vision accordant toute son importance à l'action politique. Elle s'inscrivit en fait dans une perspective de règlement à l'amiable du problème colonial, dans le cadre d'une réorganisation du monde de l'Après-guerre. Mais la France avait terminé la guerre dans le camp des vainqueurs, et avec le statut officiel d'une grande puissance. De plus, elle n'était pas contrainte de négocier son statut de puissance coloniale. Confrontés ainsi à l'attitude négative des autorités françaises et au « silence » des Alliés, les nationalistes furent appelés à chercher une conduite politique de compensation dont il importe de voir de près les péripéties. Ils vont investir de nouveaux champs politiques et ne semblent pas avoir échappé à l'attraction que commençait à exercer la formation d'une « solidarité politique arabe » sur les décombres du panislamisme ottoman. Fondée au Caire en 1945, la Ligue des Etats arabes se révéla être un appui stratégique essentiel. C'est pourquoi la recherche de la solidarité politique ne peut donc se faire séparément d'une restructuration du discours nationaliste. Cette démarche politique, comme produit obligé de la déclaration fâcheuse de l'indépendance, marque un tournant décisif dans l'élaboration de l'idée de nation. Mais quelles sont les conditions qui ont rendu possible la rencontre entre le mouvement nationaliste et l'arabisme politique ?

Rencontre avec le discours nationalitaire arabe

L'idéologie panarabe était parfaitement étrangère aux Marocains sous sa forme politique moderne jusqu'à la fin des années vingt. La référence à une origine arabe était certes, avant la pénétration française, un signe nobiliaire, mais, consacrée par des arbres généalogiques inventés pour des raisons politiques, elle n'était affichée que dans des occasions bien déterminées. Son champ d'application ne dépassait

pas un nombre limité de familles ou de tribus. Les sujets de l'Empire chérifien continuaient à se désigner en général comme Musulmans ou comme membres de groupes particuliers (membres d'une tribu comme Ikwensas, Irgiten…, d'une confrérie religieuse comme Iderqawiyen, Ayt Sidi Ali ben Nasr, habitants d'une ville comme Ahl Fas, Ahl Sla…). Même la production réformiste, qui constitue le lieu de transition vers le développement de l'affirmation de cette identité nationalitaire, était balbutiante. Elle n'avait pu s'imposer comme un système relativement constitué, qui plus est dans le cadre d'un programme politique, que vers la deuxième moitié des années trente. Ceci dit, cette idéologie qui commença à gagner certains esprits vers le début de cette décennie coïncida avec deux événements essentiels : l'entrée en scène de Chékib Arsalan, le rénovateur de l'arabisme, et son élection comme parrain du jeune mouvement marocain, et la participation des Marocains au Congrès panislamique. En fait, l'inefficacité de la mobilisation du territoire et de la fonction politique du Sultan avait conduit à l'adoption de l'Islam comme arme de combat et comme fondement identitaire. En conséquence, elle avait préparé les acteurs nationalistes à prendre en marche le mouvement de l'affirmation nationalitaire arabe.

En premier lieu, le Congrès panislamique de Jérusalem, réuni pour approfondir les interrogations à propos de la question de la fonction vacante du Califat à laquelle le Congrès de la Mecque n'avait apporté aucune réponse satisfaisante, se caractérisa par la focalisation du débat autour du développement de la littérature arabe[721]. Il fut en ce sens le lieu de transition vers un arabisme politique assumé. La participation à ce congrès ne fut pas sans conséquences sur les délégués marocains, d'autant que les congressistes avaient débattu du problème marocain et adressé un message de protestation aux autorités françaises contre la « politique berbère », considérée comme une politique missionnaire visant à la « christianisation » des Berbères. La prise en charge de la thématique nationaliste, à laquelle contribua largement Chékib Arsalan, marquait ainsi l'accès des nationalistes marocains à l'espace politique moderne des Arabes.

En second lieu, les relations entre Chékib Arsalan et les nationalistes avaient favorisé l'importation de cette idéologie sur la scène politique marocaine. L'apport d'Arsalan ne se limitait pas uniquement à construire ce pont qui allait conduire les agents de la production discursive à embrasser les idées de l'arabisme politique. Mais son activité politique et journalistique à Genève avait donné une consistance idéologique à leurs tendances revendicatives encore vagues[722]. Sa première visite

[721] A.-M. Goichon, « le panislamisme d'hier et d'aujourd'hui », *op. cit.* La polarisation des débats autour des questions du développement de la littérature arabe provoqua la colère des Turcs. Elle fut parmi les raisons profondes de son échec.

[722] Chékib Arsalan était installé à Genève en tant que représentant du Comité Syro-libanais auprès de la Société des Nations. Le comité « devait, à l'origine, soutenir auprès de la S.D.N les

au Maroc remontait à 1930, la date même de l'émergence de l'idée de nation. Lors d'une visite en Orient, un notable et nationaliste de la zone espagnole, Abdesslam Bennouna, avait fait connaissance avec l'émir et s'était familiarisé avec son activité politique[723]. Pour s'assurer de ses appuis politiques, il l'avait invité à se rendre à Tétouan en vue donner un cycle de conférences sur l'Andalousie[724]. Interdit de voyage dans la zone du Protectorat français, une délégation de Fès était allée le rencontrer à Tanger et à Tétouan. Dès lors, Arsalan accompagna le développement de ce mouvement nationaliste. Le fait qu'il ait orchestré, depuis Genève et dans le cadre de son travail journalistique, la campagne contre la promulgation du dahir du 16 mai 1930, avait fait de lui le parrain idéologique de ce mouvement[725]. De même, la création de l'Association hispano-islamique de Madrid, en 1932, avait facilité ses contacts avec les nationalistes marocains. Mohammed Hassan el-Ouezzani, qui fut la figure de proue du mouvement à cette époque fondatrice, avait été son secrétaire personnel, pendant un temps, à Genève. Il avait ainsi joué un rôle essentiel dans le processus de la formation du discours nationaliste en créant les conditions nécessaires à l'adoption de l'arabisme politique. De plus, l'arabisme du prince était d'une forme particulière. Produit dans l'interaction complexe du développement des nationalismes régionaux et la montée du nationalisme arabe dans les pays détachés de l'Empire ottoman après la première guerre mondiale, il offrait un cadre de référence malléable. Sans accuser ni l'un ni l'autre, il se dissimulait dans l'ambiguïté de la solidarité pour canaliser les énergies des différents mouvements de libération nationale, régionaux ou panarabes. De fait, il défendait l'indépendance d'un pays sans éprouver en aucune façon la nécessité de se demander si une nouvelle nation était en train de naître.

---

intérêts des pays sous-mandat, Syrie et Palestine, mais devint rapidement une sorte de bureau politique européen chargé de centraliser toutes les questions pouvant intéresser les pays arabes ; les efforts de ce bureau tendaient à unifier la direction de la politique musulmane et arabe, ainsi qu'à rechercher en Europe même, pour la cause musulmane, des sympathies agissantes », Rézette*, les Partis politiques marocain*, *op. cit.*, pp. 71-72.

[723] Bennouna, issu d'une grande famille qui se dit d'origine arabo-andalouse, fait partie des premiers acquis à l'idée nationale et de l'arabité. Il a fondé la première école libre arabe à Tétouan en 1924 et a envoyé, à ses frais, des missions d'étudiants en Orient, en particulier à Naplouse. Cf. notamment la revue *al-Wataiq al-wataniya* (Documents nationalistes), n° 5-6, mars-juin 1990, p. 123.

[724] Autour de la visite de l'émir à Tétouan voir, Ben Azzouz Hakim, *Ziyarat al-amir Chékib Arsalan li lmaghrib* (Le séjour marocain de l'émir Chékib Arsalan), Tétouan, 1980.

[725] Par-delà sa visite à Tétouan en 1930, sa revue *La Nation arabe* avait consacré des pages entières à la question voir notamment, « l'Afrique du Nord. Une saine compréhension de l'Islam », *La Nation arabe*, n° 4, 1930 ; « Tribunaux berbères », *La Nation arabe*, n° 6-7, 1930 ; « la question berbère. L'alarme du monde musulman », *La Nation arabe,* n° 9, 1930, « Un avertissement marocain au gouvernement français », *La Nation arabe,* n° 1, 1931 ; et « Echos de la question berbère dans les Iles Néerlandaises », *La Nation arabe,* n° 2, 1931.

D'où vient alors cette conception d'une *nationalité* arabe divisible en projets de sous-nations, en quête de souveraineté politique ?

La biographie politique d'Arsalan, inextricablement liée au contexte politique instable de l'Orient, est en mesure de fournir quelques éléments de réponse. Né dans le district du Chouf au Liban en 1869, il s'est distingué dans sa jeunesse par son implication dans les problèmes politiques de la décadence ottomane. Député au Parlement ottoman de 1913 à 1918, il fut un ardent défenseur de l'union turco-arabe. Il était également parmi les participants du premier Congrès panarabe, réuni à Paris en 1913. Soutenant l'idée d'une décentralisation de l'Empire pour permettre aux Arabes de jouir de leurs droits politiques, il s'inscrivait ainsi dans le processus de formation du sentiment nationalitaire arabe. Cependant, il ne soutenait pas les mouvements séparatistes œuvrant pour la réalisation politique de cette nationalité. Ainsi, il n'adhéra pas aux idées de la révolte arabe du Chérif Hussein, décrétant l'indépendance du Hedjaz à la veille de la Grande Guerre et appelant tous les Arabes à se détacher de l'Empire. Arsalan continuait à défendre l'importance du maintien de la structure politique ottomane. Dans la même perspective, il soutint, en 1921, alors que le processus du démembrement ottoman était amorcé, un projet de gouvernement syro-palestinien uni à la Turquie[726].

Mais après 1924, il fut de plus en plus difficile de se maintenir dans une logique de défense de l'unité turco-arabe. L'abolition le 3 mars de la charge suprême du Califat, l'affirmation du nationalisme turc et l'échec du Congrès panislamique de la Mecque mirent un terme aux derniers espoirs. Arsalan, qui avait consacré une partie importante de sa vie à défendre l'idée d'une possible unité des pays d'Orient, assistait, à son grand regret, à la grande transformation politique de la région.

L'effondrement de la révolte arabe, qui était une tentative de réappropriation de la charge suprême du Califat, et la mise sous tutelle occidentale des pays arabes détachés de l'Empire, donnèrent une nouvelle dimension à son action politique. Il se convertit ainsi à la défense du problème de la Grande Syrie. C'est en sa qualité de représentant de la délégation syro-palestinienne qu'il partit s'installer à Genève. Malgré cette association au destin politique particulier de la Syrie, inscrit dans le processus de la division territoriale de la région et au développement des entités politico-administratives amorcé par l'action mandataire, il n'en tirait pas les conséquences pratiques. Il demeurait fidèle à son idéal de réalisation politique de l'unité arabe. L'« Organe de la délégation syro-palestinienne auprès de la Société des Nations » qu'il fonda à Genève, en 1930, avec un autre syrien, Ihsan al-Djabri, portait ainsi le nom de la *Nation arabe*. Outre les problèmes politiques propres à la Syrie, la revue avait aussi pour ambition de servir, selon Anne-Claire de Gayffier-

[726] Anne-Claire de Gayffier-Bonneville, « Renaissance arabe et solidarité musulmane dans la Nation arabe », *Revue des Mondes musulmans et de la Méditerranée*, n°95-96-97-98, 2002, p. 72.

Bonneville, « les intérêts des pays arabes et ceux de l'Orient ». Elle entendait également « faire connaître la nation arabe telle qu'elle est » et d'exposer ses revendications parmi lesquelles se distingue son droit à entrer dans le concert des nations civilisées[727]. C'est pour ces raisons que Jean Lacouture qualifie cette délégation d'« ébauche de la Ligue arabe »[728].

Cependant, le parcours politique d'Arsalan et ses préoccupations multiples et simultanées ne pouvait que contribuer à l'élaboration d'une conception particulière de la nation arabe. Il avait, en fait, assisté au déclin du panislamisme auquel il avait été formé. Il avait aussi vécu la montée du sentiment nationalitaire arabe qui, en grande partie, n'était qu'une appropriation de la puissance symbolique de la communauté religieusement élaborée que constituait la *umma islamiya* (communauté musulmane). Il avait aussi été témoin de l'émergence des nationalismes territoriaux au sein des unités administratives, créées après l'établissement des mandats sur les anciennes provinces de l'Empire ottoman. Ses différents engagements donnèrent donc à son arabisme un caractère ambigu. C'est ainsi qu'en appelant à la mobilisation des Arabes, il finit par une exhortation à l'adresse de l'ensemble des Musulmans. Le *réveil* de la nationalité arabe serait ainsi une renaissance plus générale de la communauté musulmane. De même, l'affirmation de l'entité politique particulière de l'Iraq, après son admission à la Société des Nations en 1932, fut présentée comme l'admission de « la Nation arabe tout entière »[729].

Au-delà des confusions, la conjonction de tous les facteurs énumérés ci-dessus permit la naissance de cette singulière conception de *nation* ou, mieux, d'une nationalité problématique. Celle-ci était en un sens le produit de toutes les contradictions de sa vie en tant qu'homme politique. Elle ne rejetait pas l'appartenance religieuse. De même, elle tentait de légitimer l'aspiration à fonder des Etats nationaux dans des territoires déterminés, correspondant aux domaines d'influences des puissances mandataires. Arsalan soutenait également tous les rêves unionistes, entendant relancer le projet de la réalisation politique du nationalisme arabe.

En cela, l'arabisme d'Arsalan était très bénéfique pour le mouvement nationaliste marocain. Sans renoncer à son identité de marocain, il pouvait solliciter son intégration au jeu politique régional des Arabes. Il fallait juste adapter son discours aux exigences identitaires de l'idéologie arabiste d'autant que cette ligue avait une conception ethnique de sa solidarité politique. Il dut, pour s'y réclamer, articuler son discours avec une référence rattachant le Maroc à cette identité nationalitaire.

---

[727] *Ibid.*, p. 75.
[728] J. Lacouture, *Cinq hommes et la France*, *op. cit.*, p. 186.
[729] Cf. notamment la revue de, *La Nation arabe*, n° 7-8-9, 1932.

La Ligue arabe, et la promotion d'une identité nationalitaire

Récapitulons certaines conclusions pour mieux comprendre les conditions qui ont rendu possible cette nouvelle orientation du nationalisme marocain. Le principal mérite du manifeste de l'indépendance résidait dans la rupture qu'il introduisait avec l'expérience de la critique systématique de la politique du Protectorat. Il rendait possible la modification de la stratégie politique. Mais n'étant qu'un simple produit de la réception immédiate des acquis communs de la guerre, il apparut comme une déclaration lourde de conséquences pour le mouvement. A première vue, le thème central du manifeste paraissait dénué de toute portée militante. Il conservait l'enracinement du mouvement dans le champ de la lutte politique, ne cherchant aucune délivrance par la force. La réalisation politique de l'indépendance ne serait pas le produit d'une guerre de libération, mais celui d'un processus politique fondé sur des batailles diplomatiques et sur des négociations.

En ce sens, la responsabilité politique induite par cette déclaration était lourde. Et le Parti ne pouvait en assurer les conséquences pratiques. Ainsi, l'Istiqlal commença à tempérer son discours. Dans une lettre adressée au Sultan le 18 janvier 1944, son secrétaire général précisait que « la collaboration avec les Français et la sauvegarde de leurs intérêts étaient possibles dans le cadre de l'indépendance et n'étaient pas incompatibles avec elle ». Il ajoutait dans une mise au point, mesurée, nuancée et publiée le 19 janvier de la même année, que « l'emploi de la violence est écartée ». En paraphrasant cette mise au point, Allal al-Fassi affirme que l'accès à l'indépendance devait se faire par des moyens légitimes[730]. La victoire était incomplète et éphémère.

En outre, le Résident Général, M. Puaux, le successeur du pétainiste Noguès, refusa de s'engager dans des négociations. Son attitude s'expliquait par le soutien du Général de Gaulle qui avait dépêché à Rabat M. Massigli, le Commissaire aux Affaires étrangères du Gouvernement libre d'Alger. C'est dans ce contexte que le Sultan fut amené à renoncer publiquement à son soutien à la minorité nationaliste. Il déclara à ses Vizirs que « le mot de l'indépendance doit disparaître et des cœurs et des bouches »[731] et fit savoir aux nationalistes que toute perspective d'indépendance était exclue. M. Puaux « voyait les choses, aux dires de Stéphane Bernard, en fonctionnaire colonial chargé de reprendre en main un protectorat turbulent »[732]. La modification du statut politique du Maroc n'était pas à l'ordre du

[730] Allal al-Fassi, *Les mouvements indépendantistes dans le Maghreb arabe*, *op. cit.*, p. 299.

[731] D'après Charles-André Julien, *L'Afrique du Nord en marche*, p. 347. A. Ghallab, tout en attribuant ces propos tenus par le Sultan à M. Puaux, *Histoire du Mouvement nationaliste marocain*, *op. cit.*, t. I, p. 323, a néanmoins signalé une déclaration du Sultan à la radio où il affirmait qu'il ne tolèrerait jamais tout acte de traîtrise envers la France, *ibid.*, p. 271.

[732] S. Bernard, *Le Conflit franco-marocain 1943-1956*, Bruxelles, Eds de l'Institut de Sociologie, 1963, t. I, p. 50.

jour. Il fallait par-dessus tout restaurer l'autorité de la Résidence. L'épreuve de force entre le Parti et la résidence était imminente.

En effet, la signification du mot indépendance et sa perception sociale, en contradiction avec le cadre juridique de sa construction nationaliste, provoquèrent à la fois l'émoi populaire et la réaction des Français. L'émoi tourna vite au chaos sanglant. Sur rapport des services spéciaux français de Tanger, les fondateurs de l'Istiqlal, accusés de collusion avec l'Allemagne, furent arrêtés. Venus soutenir les détenus ou acclamer l'*istiqlal*, les Manifestants de Rabat, de Salé, de Casablanca s'exposèrent à une répression sanglante. A Fès, ils subirent de lourdes pertes. Les morts se comptaient par dizaines[733]. La résidence provoqua ainsi délibérément les émeutes pour mieux contenir la réorganisation politique du mouvement nationaliste. Après l'arrestation et la déportation des principaux acteurs, le Parti fut décapité. Aussi, pour le séparer de sa base sociale potentielle, les services de la Résidence annoncèrent la réalisation de certaines réformes. Ils imposaient ainsi un rythme rapide aux nationalistes qui ne disposaient pas de moyens suffisants pour faire face à cette situation. Outre l'attitude décourageante des puissances coloniales à la sortie de la guerre, l'épaisseur sociale négligeable du parti nationaliste révélait une évidente incapacité à défendre l'identité politique revendiquée. Et, de fait, cette situation risquait d'entamer sa légitimité. La sécurité politique du Parti demeurait tout aussi fragile qu'en 1937.

De fait, il eut recours à une autre variante de lutte « indépendantiste », fondée essentiellement sur l'internationalisation de la question marocaine. Il en appelait ainsi à l'opinion mondiale pour l'aider à réaliser ses aspirations nationalistes. Il se constituait donc comme une partie civile. Parmi les organisations pouvant prêter une « assistance juridique » se distinguait particulièrement la Ligue arabe. L'impact négligeable du mémorandum, envoyé en 1945 au Congrès de San Francisco en vue de voir le Maroc figurer sur la liste des nations fondatrices de l'ONU, ainsi que l'inefficacité des délégations successives envoyées auprès de l'opinion publique française depuis 1946, mit définitivement les nationalistes dans la voie du pèlerinage politique vers le Caire. On ne peut être qu'en accord avec P. Bourdieu lorsqu'il affirme que « l'intention politique ne se constitue que dans la relation à un état déterminé du jeu politique et, plus précisément, de l'univers des techniques et d'expression qu'il offre à un moment donné du temps »[734].

---

[733] A. Ghallab a qualifié cette vague de répression de « tempête », *Histoire du Mouvement nationaliste marocain*, *op. cit.*, t. I, p. 281. Pour une description de ses événements d'un point de vue nationaliste, voir A. al-Fassi, *Les Mouvements indépendantistes dans le Maghreb arabe*, *op. cit.*, pp. 300-309.

[734] P. Bourdieu, *Le Langage et le pouvoir symbolique,* Paris, Seuil, 2002, p. 213.

La Ligue constituait en effet la seule structure organisée des pays musulmans d'Orient. Par conséquent, elle était pratiquement la seule orientation possible dès lors qu'elle apparaissait comme la grande synthèse historique du mouvement de la politisation de l'Islam. Elle était, en un sens, le produit de la recomposition des pouvoirs au Moyen-Orient après l'éclatement de l'Empire ottoman. De plus, le pacte de son institution indiquait, dans l'art. 2, que son but consistait à « veiller aux affaires et aux intérêts des pays arabes » et ajoutait, dans une note en annexe, que « considérant aussi qu'il convient d'être attentif aux aspirations des pays non membres du Conseil et de travailler à les réaliser », celui-ci « travaille à améliorer leurs conditions et à assurer leur avenir, en utilisant tous les moyens politiques dont il dispose »[735]. En préconisant ainsi un rôle actif dans le règlement du dossier colonial, elle avait au moins le pouvoir de promettre. En somme, la possibilité d'orientation était donc très liée à l'anomalie dérangeante de la revendication de l'indépendance. Celle-ci n'était pas perçue par les nationalistes comme une solution définitive. C'était, pour eux, une manière de s'inscrire dans les enjeux politiques de l'après-guerre.

Ces précisions sont indispensables pour comprendre les raisons qui ont conduit le mouvement nationaliste à la recherche d'une alliance politique auprès de cette ligue. De même, l'enseignement politique de Chékib Arsalan avait préparé ses principaux acteurs à adhérer à une forme d'arabisme ouverte sur la possibilité de l'affirmation d'une communauté nationale particulière. Cette conception peut servir aussi bien de point de départ que de modèle. En ce sens, le recours au service politique offert par les Orientaux, en tant que forme de réaction d'autodéfense, est en conformité avec certains principes fondamentaux du mouvement. En outre, la présence de certains étudiants nationalistes au Caire, au moment des négociations politiques qui avaient abouti à sa fondation, avait facilité les contacts avec les responsables politiques de cette ligue[736].

---

[735] Voir le texte intégral du Pacte de la Ligue en arabe et sa traduction française, in *Etudes Arabes*, n° 77, 1989-2, Roma, Pontificio Istituo Di Studi arabi, E d'Islamistica, pp. 17-27.

[736] En 1938, les autorités espagnoles, cherchant à intégrer les acteurs nationalistes de sa zone de protectorat à leur jeu politique, contribuèrent à la fondation d'une « maison du Maroc » au Caire. Cette maison, dirigée par Yamani Naciri, le frère de Mekki Naciri le leader du Parti de l'Unité marocaine, était destinée à l'accueil et à l'hébergement des étudiants marocains. Elle constituait de ce fait un lieu de rencontre et d'échange. Originaires des deux zones du Protectorat, les délégations estudiantines, affiliées aux différents partis nationalistes, avaient ainsi la chance de saisir sur le vif les significations politiques des enjeux du moment et de coordonner les formes d'action pertinentes. A cette époque, l'arabisme prenait de plus en plus d'importance. Il constituait à la fois un élément central dans la stratégie de la renaissance politique du parti Wafd égyptien et dans les manœuvres britanniques pour s'assurer le contrôle et le maintien de l'ordre dans la région. Ce processus, qui allait aboutir à la fondation de la Ligue des Etats arabes, a marqué la conscience politique des jeunes marocains. Enfiévrés par la

Cependant, être arabe dans la logique structurante de la Ligue ne reposait plus sur la dimension religieuse. Il était de plus en plus fréquent de définir l'arabe en termes d'ethnie et parfois même de parenté fondée sur des liens de sang. La Ligue se considérait ainsi comme une organisation politique des états définis comme étant des pays arabes. Elle était donc la structure politique d'une ethnie. Les déclarations de son premier Secrétaire général, Azzam Basha, illustrent bien cette manière de prendre une *nation* pour une réalité substantielle. Egyptien de naissance, il incarnait cette recherche obsessionnelle des origines. Ainsi, le portrait, que brossait de lui un rédacteur du journal nationaliste marocain *al-'Alam*, met en avant deux traits essentiels : l'éloquence et l'ascendance arabe authentique[737]. Etant d'origine arabe et maîtrisant la langue, il possédait les matériaux essentiels qui marquent la frontière ethnique de l'identité affichée, suivant la terminologie de F. Barth. C'est parce que son identité répondait à ces deux *éléments extérieurs* de la nationalité arabe qu'il fut choisi comme premier responsable de cette organisation politique.

Aussi, son discours s'inscrit dans la perception de l'arabité comme identité ethnique. Dans une conférence de presse tenue à Paris, en 1946, Azzam Basha, en présentant aux journalistes occidentaux cette nouvelle organisation politique, donnait à voir cette logique structurante du politique dont la Ligue se réclamait. Selon lui, celle-ci était certes une organisation politique régionale résultant d'une convention entre sept états souverains, mais elle était aussi d'une nature différente. Elle symbolisait avant tout l'unité d'un nombre précis de pays dont les liens dépassent le politique, en se fondant sur des considérations de culture et de parenté (*al-qaraba*)[738]. Le langage de la culture, de l'origine et de la parenté consacre ainsi son orientation vers une conception ethnique de l'organisation du politique. Azzam Basha, étant un des partisans du réveil nationalitaire, ne pouvait voir dans la constitution de la Ligue qu'une étape importante vers la réalisation politique de l'ethnonationalisme arabe. Elle était le signe du réveil de la nation arabe, « cette force ancienne qui sommeille », selon les termes de Gellner. Dans un article datant de 1930, A. Basha qualifiait les Arabes du peuple de l'avenir. Dépositaires et garants de la légitimité politico-religieuse, ils formaient une force ayant un destin historique, comme si les autres peuples de la région en étaient dépourvus. Au cours de leur histoire, ils avaient bâti une civilisation d'une aura universelle. Ils avaient pu également assimiler, dominer et intégrer les peuples non-arabes. Par le

---

brutalité des événements de la guerre et par la complexité des enjeux et des contacts entre différents chefs « arabes », ils créèrent, en 1943, une ligue pour la défense du Maroc en Egypte. Pour l'activité de cette ligue marocaine, voir notamment A. Ghallab, *Histoire du mouvement nationaliste marocain*, *op. cit.*, et A. al-Fassi, *les Mouvements indépendantistes dans le Maghreb arabe*, *op. cit.*, pp. 269-270.

[737] « *Rajulu al-usbu'* : 'Abderrahmane 'Azzam Basha (Homme de la semaine : Abderrahmane Azzam Basha)*», al-'Alam*, n° 16, 29 septembre 1946.

[738] Voir *al-'Alam*, n° 34, 20 octobre 1946.

biais de la langue, de la religion, des lettres et des coutumes, les autres peuples étaient comme par magie devenus arabes[739]. Incorporés à la *race* englobante, ils formaient ensemble une nation « homogène » (la nation est entendue ici au sens de nationalité). C'est ainsi que les Arabes et les peuples assimilés devaient lutter pour leur autodétermination politique[740]. « J'accueille volontiers, dit A. Basha devant les congressistes après l'adoption du Pacte de la Ligue le 22 mars 1946, cette charge en m'aidant de ma foi toujours accrue dans le juste droit de cette Nation à renaître, comme l'en rendent digne à la fois un passé glorieux et une lutte incessante… je souhaite que la naissance de cette Ligue soit aujourd'hui le signe avant-coureur qui annonce la résurrection des principes pour lesquels nos prophètes ont vécu et que nos ancêtres ont défendus… La vérité que la Ligue et son Pacte représentent seulement le sens extérieur d'un pacte non écrit, par lequel nos ancêtres et nos prophètes se sont jadis engagés à notre égard et que nous prenons aujourd'hui à notre propre compte »[741]. En ce sens, la Ligue n'était qu'une couverture politique très particulière de cette nationalité qui commençait à prendre conscience d'elle-même.

Dans le même ordre d'idées, Mahmud Fahmi al-Nuqrashi, le délégué égyptien, entendait démontrer la caractéristique de cette organisation politique particulière. « La Ligue n'est pas une institution dépourvue d'originalité, une organisation empruntée : elle est issue de l'unité véritable qui lie les uns aux autres les pays arabes. Ce qui les unit, c'est tout ensemble le passé, le présent et l'avenir. Le passé et le présent ont forgé l'unité de langue et de culture, des institutions individuelles et sociales, des collaborations à des tâches multiples. Le passé ineffaçable a formé cette unité par des souvenirs impérissables et une participation à la fois ancienne et récente aux mêmes espérances et aux mêmes douleurs. Il existe par-dessus tout un patrimoine hérité de la grande civilisation », explique-t-il[742].

La Ligue, à travers ses responsables et les représentants des Etats membres, utilisait ainsi le langage de l'ethnicité. La qualité d'Arabe, auquel elle se référait et incarnait, renvoyait fondamentalement à une généalogie qui, sous couvert de culture, se présentait comme une identité supérieure et assimilatrice. Elle fonctionnait ainsi sur le même modèle que les autres formes de domination, comme la colonisation, qui imposent leurs lois sans jamais reconnaître les autres. Si sa supériorité est innée et fonctionnait comme allant de soi, les intégrés étaient

[739] Ainsi la religion a joué un rôle important dans la formation de la nationalité des Arabes. Elle fut un instrument privilégié d'assimilation et, par conséquent, de la conversion *ethnique* des autres groupes périphériques.
[740] Azzam Basha, « Les Arabes ou le peuple de l'avenir », article publié dans la Revue *Arabes*, reproduit par *al-'Alam*, n° 165 du 22 Mars 1947.
[741] In *Cahiers de l'Institut d'Etudes de l'Orient contemporain*, n° 2, 1945, pp. 147-148.
[742] *Ibid.,* p. 143.

des sujets destinés à s'approprier la culture de l'autre, mais sans jamais la détenir comme instrument propre. Ils étaient donc condamnés à rester d'éternels dominés.

Par ailleurs, la Turquie et l'Iran, deux pays musulmans mais anciens colonisateurs des Arabes, virent leurs candidatures refusées. Azzam Basha avança, pour justifier cette décision, que la Ligue arabe ne pouvait en aucun cas accepter des états non-arabes. « La Turquie et l'Iran sont loin d'être arabes »[743]. C'est ainsi que la langue apparaît comme un élément essentiel pour affirmer cette identité nationalitaire particulière pour se distinguer de l'identification à la communauté musulmane. Etre musulman n'est plus aussi fondamental, il importe de s'inscrire et de surcroît dans l'arabité. La dichotomie arabe/musulman s'articule désormais autour de la seule langue. La nation arabe se présente comme une « communauté de langue et de culture ». Si l'Islam a joué un rôle important dans sa constitution historique, aux dires de Azzam Basha, il n'est plus le seul élément qui détermine son identité.

Une grande partie de ces déclarations et informations relatives à la Ligue et à son secrétaire général ont été relatées par le journal nationaliste marocain *al-'Alam* (étendard). Intégrées dans le processus du développement de l'imprimé national, comme un moyen de la re-présentation de la nation comme *communauté imaginée*, elles contribuent à la modification de l'image qu'on se donne de la nation et de son postulat identitaire. L'imprimé renforce ainsi la transformation prônée par le discours nationaliste.

L'importation du postulat de l'autre

Depuis la fondation de cette Ligue et la volonté d'inscrire la question marocaine dans son ordre du jour, une transformation fondamentale était à l'œuvre dans la formation discursive nationaliste. Rappelons que depuis l'émergence de l'idée de nation, la culture savante liée à l'Islam était le catalyseur du mécontentement de la bourgeoisie urbaine. C'est ainsi que les produits culturels arabes (théâtre, poésie, littérature…) constituaient une référence dominante dans l'entreprise culturelle des intellectuels nationalistes. Grâce à l'imprimerie, le livre arabe avait acquis une place prépondérante au sein de l'élite. Pourtant, l'arabité ne formait pas encore un cadre de référence prééminent. De plus, elle se confondait avec l'Islam et renvoyait plus à la civilisation dite arabo-musulmane qu'à une identité nationalitaire. L'Islam demeurait la référence positive et englobante. Mais dès la préparation du manifeste de l'indépendance, le projet d'inscrire le Maroc dans l'univers politique de « l'Islam arabisé et nationalisé », selon Olivier Carré[744], commença à prendre corps. En limitant l'histoire du pays à sa période islamique et en invitant les Marocains à se

[743] *al-'Alam*, n° 84, 18 décembre 1946.
[744] Olivier Carré, *Le Nationalisme arabe*, *op. cit.*

constituer politiquement sur le modèle des monarchies arabes et musulmanes d'Orient, « le manifeste pour l'indépendance » introduisait de nouveaux éléments dans le langage utilisé pour *imaginer* la nation. S'il traduisait la prise en considération de l'état politique de l'Orient, il exprimait également la possibilité de substituer à une identification de type nationale ou religieuse une identification nationalitaire dont il convient de préciser le genre. Ainsi commença-t-on à substituer à une identification de type « nous sommes des Marocains de religion musulmane et de langue arabe » la formule équivoque « nous sommes des Arabes ».

De par leur formation et leur position dans le champ social et politique, les intellectuels nationalistes étaient les premiers principaux producteurs du discours et, par conséquent, du sens et de la symbolisation de la nation. Cependant, le contexte de l'émergence de l'idée de nation et l'initiation du processus de son élaboration marquait leur production d'une instabilité terminologique. Jugée inadaptée et inefficace, la mobilisation de la thématique territoriale et de la souveraineté politique du sultan fut dépassée au profit de l'investissement de la thématique religieuse, en appréhendant la réforme de la coutume comme une politique de désislamisation des Amazighes. Les nationalistes développèrent alors le sentiment national sur la base de la spécificité religieuse et, partant, culturelle et civilisationnelle. Commandée et destinée à assurer le soutien immédiatement disponible des masses, cette thématique intègre ces producteurs aux courants idéologiques en présence dans l'univers politique de l'Islam, comme la Salafiya. C'est dans ce contexte qu'on peut comprendre pourquoi ils étaient amenés à s'inscrire dans le mouvement politique de l'arabisme triomphant.

En tant que formation sociale historique, les nationalistes étaient prédisposés à adhérer à tout cadre de référence arabe. En premier lieu, les principaux acteurs se définissaient comme Arabes. Ils excipaient d'une origine arabe qui conférait, dans la période précoloniale, une distinction sociale et une efficacité politique. La pétition de la ville de Rabat, élaborée après le choc du dahir dit berbère, en est un bon exemple. Ses auteurs, en s'imaginant « Arabes », descendants des Andalous expulsés et différents des Berbères de « la politique coloniale », se disaient préoccupés de la situation ; ils craignaient que l'affermissement du pouvoir politique des autochtones puisse conduire à leur possible expulsion du Maroc. Ils se définissaient ainsi comme une catégorie différente des autochtones – elle est d'une certaine manière exogène – et réclamaient le soutien des Orientaux[745]. En deuxième lieu, leur formation culturelle leur donnait accès à l'imprimé arabe. Pour certains, en particulier les lauréats de l'enseignement traditionnel, celui-ci était la

[745] Ce fut le cas des Andalous à Alger au XVI^e siècle qui firent appel aux Ottomans pour les protéger du péril espagnol. Les Andalous sont restés pour ainsi dire traumatisés du choc de l'expulsion de 1492.

seule source d'information disponible et accessible. Pour les autres, les élèves des écoles franco-musulmanes, il constituait une source complémentaire. L'enseignement bilingue, instauré avec soin par Lyautey, avait permis la formation d'une élite qui, tout en ayant accès à la civilisation occidentale, avait une solide formation en langue arabe et ses productions littératures contemporaines. Les acteurs avaient ainsi en commun, avec les idéologues de la nation arabe, la langue de l'imprimé. En conséquence, l'accès à cet imprimé a créé les conditions de la réception de la nation arabe comme une nouvelle forme de *communauté imaginée,* et de nature très particulière. En outre, la langue de l'imprimé, étant, elle-même, le fondement principal de cette nationalité et le critère essentiel de sa différenciation, a favorisé l'affirmation de l'arabité du Maroc et, par-delà, de l'Afrique du Nord. Malgré l'insistance mise sur une arabité emboîtée dans la civilisation globale de l'Islam dans les premières réflexions de Allal al-Fassi sur les principes du nationalisme marocain en 1937, cette affirmation identitaire, reposant sur une relecture de l'histoire et la transformation de la langue en un lien indissociable, datait en effet de la constitution de la Ligue arabe et de la recherche de sa solidarité politique. Notons au passage que les Ulémas algériens firent beaucoup de bruit afin de faire partie de la nation arabe, et ce depuis 1930. Les statuts de leur Association indiquent que « l'Algérie, en tant que partie du domaine français, est un pays à vocation arabo-française »[746].

Pour les Marocains, le terme du « Maghreb arabe », reconnaît Abdelkrim Ghallab – qui faisait partie du groupe estudiantin du Caire et auquel le mouvement nationaliste devait les premiers contacts avec les dirigeants politiques fondateurs de la Ligue – est un concept nouveau. Il s'est forgé au Caire en 1947. Arrivés « pour consolider la lutte entamée à la capitale de la patrie arabe après la fondation de la Ligue arabe pour libérer le reste des pays de la patrie arabe », certains nationalistes nord-africains ont nommé la région « Maghreb arabe » en réaction au projet de l'Union française, prôné par le Général De Gaulle. Le « Congrès du Maghreb arabe », auquel avait assisté le secrétaire général de la Ligue Azzam Bascha, constitua son rite de nomination[747]. Le nom comme lieu de déploiement de la stratégie discursive inscrit ainsi l'Afrique du Nord dans un nouvel espace conçu et élargi à l'*ethnie* arabe et conduit, par conséquent, à la refondation de la formation discursive nationaliste. L'expression employée est suggestive, en ce qu'elle se réfère, non plus à une situation géographique ou à la confession

[746] D'après leur journal, *As-Shihab*, février 1930, cité par Tassadit Yacine*, Poésie berbère et identité*, *op.cit.,* p.95. De son côté Ali Mérad souligne que « les lettrés algériens avaient le regard tourné vers l'Orient… ils [éprouvent] une grisante satisfaction d'être en Algérie les portes-bannières de l'*Uruba* », *Le Réformisme musulman en Algérie, op.cit,* p.369.

[747] Ghallab, « al-Bu'd al-ḥaḍari li al-Maghrib al-'arabi (La dimension civilisationnelle du Maghreb arabe) », in *Fi al-fikr as-siyasi* (Ecrits politiques), Rabat, Smie, 1993, p. 182.

religieuse dominante (Afrique du Nord musulmane), mais à une identité nationalitaire. L'appartenance religieuse était donc peu adaptée pour désigner cette nouvelle forme de communauté à connotation ethnolinguistique. Ainsi, l'affirmation de l'identité arabe du Maroc fut fortement associée à la recherche de la solidarité « parentale » que proposait la Ligue depuis 1945. Elle est affirmée formellement dans un mémorandum, dépêché depuis Rabat par un groupe du parti Istiqlal. Ce mémorandum marquait ainsi un tournant décisif dans l'élaboration de l'idée de nation, la construction de l'identité arabe du Maroc étant sa principale thématique.

Dans ce mémorandum, le Parti de l'Istiqlal entendait, comme le dit Allal al-Fassi dans un rapport rédigé pour cette même organisation en 1948, démontrer que, étant donné que les petites communautés nationales cherchaient à établir des liens et des relations sur la base d'intérêts communs, « Marrakech (entendons le Maroc) voit sa place naturelle dans le cadre de la Ligue arabe »[748], pour prouver sa filiation et convaincre les pays voisins. Dès ses premières lignes, il utilise la force de l'évidence et réclame l'arabité du pays au même titre que les autres membres de la Ligue. « Il est regrettable, déclarent ses auteurs, que le Maroc n'ait pas, compte tenu de ses conditions politiques spécifiques, participé aux travaux de votre congrès constitutif. Il aurait dû être représenté par une délégation officielle, choisie par Sa Majesté le Roi et investie de la confiance du peuple marocain. Le Maroc, vous le connaissez, a toujours affirmé, quand une occasion se présente, son attachement à l'unité des peuples arabes »[749].

Les conditions spécifiques au Maroc se résument à son statut de pays colonisé tandis que les pays membres sont indépendants. En outre, certains idéologues de l'arabisme politique ne reconnaissent pas le Maroc comme étant un pays arabe, l'origine *ethnique* étant déterminante dans l'affirmation de l'arabité. Dans ce sens, la première entreprise politique menée en vue de la réalisation politique de cette nationalité ne couvrait que le territoire *historique* des Arabes, le royaume arabe de Fayçal devant offrir la couverture politique. Les frontières politiques des premiers projets du panarabisme, nés de la décadence ottomane à laquelle le Maroc n'avait jamais été associé, s'arrêtaient à la frontière égyptienne. Le panarabisme avait, depuis l'origine des configurations politiques modernes, un destin politique propre. Il fallut attendre le début des années trente pour voir certains théoriciens du *réveil* arabe intégrer l'Afrique du Nord à l'espace dit arabe. A cet égard, Olivier Carré note que « dès les années 1930, le *Baas* (Résurrection) étend le territoire de la nation arabe unique et dépositaire d'une mission éternelle » (devise du Parti) à l'Afrique du Nord entière, « du Golfe à l'Atlantique », selon la formule devenue

[748] Allal al-Fassi, *Les Mouvements indépendantistes dans le Maghreb arabe*, *op. cit.*, p. 492.

[749] Tous les passages cités dans ce paragraphe sont tirés du livre d'al-Fassi, *Les Mouvements indépendantistes au Maghreb arabe*, *op. cit.*, pp. 492-497.

courante »[750]. De son côté, A. Ghallab, en rapportant les péripéties des premiers contacts établis avec les politiques et intellectuels associés à la formation de la Ligue, parle de leur réticence. « Certains intellectuels, dit-il, se sont montrés surpris par notre volonté d'inscrire les problèmes politiques du Maghreb arabe dans l'ordre du jour de la Ligue arabe »[751], celle-ci étant une structure politique particulière dont le champ d'action ne recouvre que les pays historiquement désignés comme arabes.

C'est ainsi que les intellectuels nationalistes, auteurs du mémorandum, s'étaient donnés comme mission l'invention des fondements historiques et culturels de l'arabité du pays. Ils entendaient pouvoir bénéficier du capital accumulé de l'expérience politique de la Ligue. Et, de ce fait, le texte tentait d'amorcer une réponse à cette question. Il affirmait que « l'adhésion du Maroc à la Ligue des Etats arabes repose sur des arguments historiques, linguistiques et affectifs ». En premier lieu, le mémorandum place l'Islam au rang du principal facteur d'arabisation du Maroc. Si, à l'heure de la remontée brutale de toutes les nationalités dans le contexte ottoman, l'Islam, nous l'avons vu, avait servi de matériau essentiel dans l'affirmation de la nationalité arabe, il avait également permis aux nationalistes marocains de justifier leur prétention à se réclamer de cette identité nationalitaire. L'Islam avait ainsi initié le processus de l'arabisation du Maroc et, par conséquent, intégré ses habitants à l'univers civilisationnel, culturel et linguistique arabe. Acte de naissance de l'*ethnie* arabe, l'Islam fut aussi le principal moyen de son extension. « Depuis la conquête arabe, postule le mémorandum, l'histoire du Maroc est une partie intégrante de l'histoire de la civilisation arabe […] Les Arabes ont envahi le pays des Berbères en vue de la diffusion de leur doctrine religieuse. Ils ont ainsi réussi à y implanter l'âme de l'arabité. Et depuis, cette âme ne cesse de se développer. En conséquence, les Arabes, porteurs de ce nouveau message, ont réussi à y consolider leur place et de le transformer en un important refuge de l'arabité et de l'Islam ». Et, « Malgré la préservation de son indépendance politique pendant longtemps, son histoire reste en étroite liaison avec l'histoire arabe…Depuis la conquête de l'Espagne avec l'armée marocaine, qui avait ouvert les portes de l'Europe à la civilisation arabe, jusqu'au mouvement nationaliste actuel, le Maroc est en liaison permanente avec le destin arabe et en étroite interaction avec les grandes tendances du monde arabe ».

---

[750] O. Carré, *Le Nationalisme arabe, op. cit.*, p. 14. La formule courante « Du golfe à l'Atlantique » a pris la forme d'une phrase rimée, surtout après l'épopée nassérienne et ses répercussions sur la gauche marocaine. Elle est devenue « *min al ma' ila al ma'*, de l'eau à l'eau ».

[751] A. Ghallab, « *'Urubat had al-Maghrib*, L'arabité de ce Maroc », in *Amazighité. Débat intellectuel*, Publication du Centre Tarik Ibn Ziyyad, Rabat, 2002, p. 32. Cet article avait été publié par une revue du Qatar *Ad Dawḥa*, en février 1977.

Ainsi, la conquête a amorcé le processus de la formation de l'identité arabe du Maroc qui devient en un sens une fraction de l'*ethnie* arabe. L'histoire commune des peuples de civilisation arabe engendrait donc une sorte de *lien du sang*. On parle ainsi d'une fusion des *races* que la race arabe, épanouie et renforcée par l'Islam, avait réussi à englober et à absorber. Au demeurant, la compréhension de l'histoire est structurée par la perception de l'Islam comme un facteur d'acculturation. Le processus d'islamisation est aussi un processus d'arabisation et de dé-amazighisation, car à terme il prétendait effacer les racines africaines antérieures à l'Islam et à l'arabe. Il est un élément essentiel dans la conversion d'une civilisation et, par conséquent, il a initié le processus d'incorporation d'une culture à une autre. Ainsi, la notion d'Islam commence à devenir ambiguë dans le discours nationaliste. S'il n'est pas complètement ethnicisé, il se transforme néanmoins en un ingrédient nécessaire à la construction d'une identité ethnique. L'orientation vers la Ligue marquait ainsi le changement d'une vision de l'Islam dont la sémantique ne se limitait plus à une force mythologisée capable de mobiliser les masses, mais à une force génératrice d'une appartenance *ethnique* voie même *raciale*.

Cependant, l'accès du Maroc à ce lieu commun de civilisation et, donc, à la nationalité des autres est produit au cours d'une conquête militaire et de domination politique. Pour avoir en commun ce lieu de mémoire, les Marocains se devaient d'oublier, comme le recommande E. Renan, les souvenirs de la conquête et sublimer les conflits passés. Et les nationalistes marocains excellaient dans ce registre. Simplifiée, leur vision de l'histoire se marque d'une tendance à transcender le conflit et faire de la domination une bénédiction de Dieu. Elle est le rite de passage qui rendra possible la formation d'une entité marocaine arabe. Allal al-Fassi parle même d'une disposition naturelle des Marocains à devenir arabes. Formé par des émigrés arabes et des autochtones amazighes, qui sont eux aussi sémites, le Maroc constitue une seule entité. Cette homogénéité *ethnique* et culturelle, favorisée par les origines culturelles arabes commune à toute la rive sud de la Méditerranée, explique la fusion des Arabes et des Amazighes et leur tendance « originelle et naturelle » à se rapprocher du foyer originel de la civilisation arabo-musulmane, ce berceau de la *nation* arabe. Pour étayer sa thèse, al-Fassi rapporte que les habitants du pays ont toujours opposé une résistance farouche aux envahisseurs européens et rejeté les signes matériels de leur civilisation (la latinisation des Romains, et le refus des Vandales). En revanche, ils se sont montrés très ouverts à l'appel courtois des marchands phéniciens et ont adopté, avec facilité et sans grande contestation, les préceptes de l'Islam, introduits par les Arabes. Cette attitude révèle, selon lui, que « ce pays est réceptif à tout ce qui vient de l'Orient. Il est ainsi disposé à accueillir l'amitié cordiale des Phéniciens et, après eux, les lumières de l'Islam et l'unité de la langue arabe »[752]. C'est ainsi

[752] Allal al-Fassi, *Les Mouvements indépendantistes au Maghreb arabe*, *op. cit.*, p. (t).

qu'il relie le thème de l'unité à la langue arabe, comme caractéristique fondamentale de la *nation*, celle-ci étant le produit dérivé de l'Islam. En ce sens, la conversion à l'Islam a permis le passage à la civilisation arabe et, ainsi, le Maroc se rattache à la nationalité arabe dont il est un élément indissociable. La Charte nationale algérienne de 1976, relative à la détermination des fondements de la nation, est très éloquente à ce sujet. Elle résume, en effet, la conception que les nationalismes nord-africains avaient de l'Islam et de son pendant la langue arabe. Elle stipule que « se sont ajoutés progressivement à partir du 7° siècle, les autres éléments constitutifs de la Nation algérienne à savoir son unité culturelle, linguistique et spirituelle ».

Pour dissocier l'avènement de l'Islam de toute connotation dominatrice et coloniale, al-Fassi établit une distinction fondamentale entre la colonisation et l'accomplissement civilisationnel, entre *isti'mar* et *tta'mir*. Tandis que les Arabes apportent la civilisation, la culture et le bien-être (*tta'mir*), l'Europe apporte l'invasion, l'exploitation et la déculturation (*isti'mar*). *Atta'mir* islamique, donc arabe, est de ce fait plus acceptable et plus humain, parce que porteur d'un message divin. En revanche, l'(*isti'mar*) européen est arrogant, matérialiste et destructeur[753]. Il en va de même avec la théorisation de A. Ghallab sur la rencontre amicale, incréée et éternelle des Marocains avec les Arabes. Pour ce militant de l'Istiqlal, acquis à l'idée d'une parenté généalogique entre les Amazighes et les Arabes, on ne peut jamais parler d'une invasion arabe. Dans le cas de l'Afrique du Nord, il s'agit, comme aurait pu le dire également un colonialiste de la fin du XIX^e^ siècle, d'un transfert des « œuvres de la civilisation » de l'Orient arabe au Maghreb. Préparé par un fonds *ethnique* commun depuis l'émigration égyptienne et berbère ancienne, venant du Sud de la péninsule arabique, et par un habitus historique depuis le commerce phénicien, le Maroc est réceptif à tout ce qui vient de l'Orient. Son visage est tourné vers l'Orient et il s'offre, en bon consommateur, tous les produits manufacturés du frère aîné, majeur et civilisé. De cette attitude intériorisée comme un destin de l'histoire, A. Ghallab écrit : « Il (Le Maroc) avait besoin de la religion, ils (Les Arabes) lui ont donné la religion. Ils lui ont donné également la langue de cette religion »[754]. Et par analogie, il attend leur « solidarité politique ».

En deuxième lieu, le mémorandum affirme que les Marocains sont arabes parce que leur langue est arabe. C'est même la langue qui donne nom et consistance à

[753] Allal al-Fassi, *Nida al-Qahira (Appel du Caire),* Rabat, ar-Risala, 1999, 2^e^ édition, p. 112. Il note ailleurs, pour donner aux Arabes la légitimité de la conquête qu'ils « étaient chargés par Dieu de transmettre le message », *Ibid.*, p. 165. Le primat de la révélation leur donne une légitimité d'expansion et les atouts d'une civilisation forte, instrument d'une domination écrasante.

[754] A. Ghallab, « la dimension civilisationnelle du Maghreb arabe », *op. cit.*, p. 187.

cette identité nationalitaire revendiquée. Il rappelle que cette langue est celle de « la religion musulmane », que « sa diffusion avait accompagné la propagation de la foi religieuse » et que « les savants de l'Islam ont cultivé et nourri le goût de cette langue dans l'âme des Marocains ». Et, de fait, « elle avait acquis la même valeur que la sensibilité religieuse ». C'est ainsi qu'elle fait vivre dans l'imaginaire des Marocains l'image de l'Orient et éveille à la conscience arabiste cette autre partie de la nationalité arabe qui sommeille en eux, le « Maroc arabe ».

Ainsi, après avoir été la langue de l'islam, l'arabe est utilisée dans l'affirmation de l'arabité du pays. Etant la langue d'une révélation incréée, intraduisible et inaltérable, elle est le principal ingrédient du mythe d'origine de la nationalité arabe moderne parce qu'elle « met en relation tous les Arabes à travers le Coran »[755]. De « la langue de religion et de la nation/patrie », comme l'affirme le journal nationaliste Atlas en 1937[756], elle est devenue un instrument de l'identification à la nationalité des autres. Allal al-Fassi, en s'inspirant de la conception ethnolinguistique du nationalisme arabe développée par Sati' al-Husri, défend l'inscription des Marocains dans cette « camaraderie de langue », qu'est la *umma 'arabiyya*. Il annonce à l'adresse des Marocains, depuis son exil volontaire au Caire, que « quiconque parle arabe est un Arabe »[757]. Notons que les Ulémas algériens avaient la même conception. « Est arabe , disaient-ils, tout homme dont la langue originelle est l'arabe, ou qui habite le territoire »[758]. Cependant, leur conception de l'arabité est différente de celle des Baatistes qui tentent de développer une arabité délivrée de l'Islam. Pour les Ulémas, l'arabité est plutôt synonyme d'une islamité arabe.

En un mot, l'identité arabe procède, selon les intellectuels nationalistes, de cette combinaison d'une histoire commune, d'une civilisation partagée et d'une arabisation linguistique progressive. En cela, le mémorandum apparaît comme une étape décisive dans le processus de la fabrication du postulat national. Il marquait le glissement définitif du discours nationaliste vers la production d'une conception ethnolinguistique de la nation. Ses auteurs, en bons lecteurs de l'imprimé arabe, ont su, pour des raisons tactiques, traduire en synthèses historiques le sens de l'enseignement de Azzam Basha. Ils ont su dire que les Marocains sont devenus arabes par la langue et par la religion des Arabes. A travers une re-sémantisation de l'Islam qui a changé de fonction et de signification, le mémorundum a mis ainsi la formation discursive nationale sur la voie d'une transformation radicale qui a fait

[755] Ghallab « al-Maghrib al-'arabi wal wahda al-'arabiyya. Al-wahda ka badilin lil qawmiyya. Limada ? (Maghreb arabe et unité arabe. L'unité comme substitut au nationalisme. Pourquoi ? », in *Ecrits politiques*, *op.cit.*, pp.205-223.
[756] *al-Atlas*, n° 3, 05/03/1937.
[757] al-Fassi, *Appel du Caire*, *op. cit.*, p. 111.
[758] Cité par T. Yacine, *Poésie berbère et identité, op.cit.,* p.97.

du Maroc une *nation dérivée* de la grande *nation* arabe. Et l'imprimé, de retour sur la scène nationale, après la politique d'ouverture prônée par le nouveau Résident Général Erik Labonne[759], va prendre une coloration particulière. Ecrit de plus en plus en arabe, il va confirmer l'enracinement de cette tendance identitaire, les éléments constitutifs du postulat identitaire étant enfin clairement définis.

Il est vrai que le journal *Atlas*, une des premières publications nationalistes en arabe, avait déjà incorporé à la formation discursive certaines conceptions de ce qui allait devenir l'arabité de l'Istiqlal. En mettant de plus en plus l'accent sur l'unité linguistique et sur la culture arabe, comme fondement de l'entité marocaine, il introduisit sur le marché *national* une forme spécifique de l'arabité[760]. Il concevait celle-ci comme l'essence culturelle d'une nation marocaine, composée de Berbères et d'Arabes ayant en commun la confession musulmane. Cette conception ne débordait pas la frontière de la langue (unité linguistique du pays) et s'inscrivait dans un cadre territorial marocain. En un mot, elle n'était pas perçue dans une catégorie nationalitaire globale. Le journal, en prolongeant l'enseignement de *l'Action du Peuple* et du *Maghreb*, n'était pas encore un défenseur patenté de l'arabisme politique. C'est ainsi que les rédacteurs des journaux nationalistes insistaient sur une identification particulière, comme « nous les Marocains », le « Maroc »[761].

---

[759] Erik Labonne est arrivé au Maroc en 1946. Il a annoncé une amnistie générale, le retour des bannis de leur exil et l'instauration d'une politique de collaboration étroite. En un mot, il tentait de remettre en marche le couple Résident/Palais.

[760] Cf. notamment les n°12 du 7 mai 1937 et n° 15 du 4 juin 1937 du journal. Le premier suggère que la culture arabe est le fondement de notre existence, et le deuxième remarque qu'il n'y a pas de distinction entre Arabes et Berbères qui forment le peuple marocain. Ce dernier forme un seul peuple de confession musulman, uni sous la souveraineté de son glorieux roi. En un sens, le nationalisme n'a pas vocation à couvrir d'un toit politique une société homogène, mais de constituer en entité politique une culture unifiée, la culture arabe liée à l'Islam dans le cas marocain.

[761] Le journal, après avoir rapporté que Chékib Arsalan avait recommandé de renforcer les liens d'amitié entre les Arabes et la France, une grande nation sur la quelle ils peuvent compter, annonce que les Marocains ont toujours manifesté leur volonté de travailler ensemble avec la France pour le bien-être du Maroc, *Atlas*, n° 3, 05/03/1937. C'est une incorporation avec précaution et appréhension. De même, il réitère dans sa publication du 16/04/1937 que pour les Marocains, la France doit assumer pleinement sa mission. Et dans le numéro 10 du 23/04/1937, il écrit clairement que le Mouvement national ne peut agir que dans le cadre du développement du Maroc. De même, Abdellah Guennoun, qui a écrit une monographie de la littérature marocaine écrite en arabe, ne présente pas le Maroc comme un pays arabe. Même si le livre circonscrit l'histoire du Maroc, pour la faire coïncider avec l'émergence d'une production en langue arabe, à l'époque des conquêtes, *'asr al-futuh*, il n'établit pas encore un lien *ethnique* entre les Marocains et les Arabes.

Avec l'apparition d'*al-'Alam*, l'arabité en revanche commença à prendre une nouvelle signification. Dès son premier numéro, publié le 11 septembre 1946, il inscrivit sa vocation dans le cadre de références identitaires arabes pour solliciter la solidarité politique de la Ligue. Son titre, qui désigne en langue arabe le drapeau ou l'étendard, exprime en lui-même toute la portée politique de cette publication. Il s'agit donc de servir un drapeau, donc une nation et sa souveraineté. Cependant, le journal est trahi par le style emporté de ses rédacteurs. Ainsi on y écrit que cet étendard est levé pour servir les intérêts du Maroc, de l'arabité et de l'Islam. Or, l'arabité est devenue le nom politique de l'ethnie arabe. Dès lors, le journal se fit l'écho de toutes les activités et les décisions de la Ligue arabe. La manière avec laquelle se présentait et se représentait l'information arabe constituait un instrument privilégié de compréhension de cette nouvelle orientation. Le numéro consacré à la commémoration de l'anniversaire de la fondation de la ligue est un bon exemple. Placé sous le signe significatif de fête de l'arabité (*'id al-'uruba*), le numéro 165 du 22 mars 1947 institue, dans l'imprimé national, le rite de l'incorporation du Maroc au projet politique ethnonational arabe. Il a ainsi reproduit certains articles et témoignages pour signifier son adhésion à l'arabité, comme l'article de Azzam Bascha, que Robert Montagne[762] qualifie de premier manifeste du pan-arabisme politique, qui confère aux Arabes le statut d'une race englobante ; celui de Mohyi Eddine el-Khatib (écrivain égyptien), qui invite les locuteurs de la langue arabe (*lughat ad-dhad*) de la frontière de la Perse à Rabat à rejoindre ce projet divin qui, sans les exclure, les englobe ; un poème qui exhorte les Marocains à prendre conscience de cette réalité ; et, enfin, les déclarations à connotation arabiste du Sultan Mohammed Ben Youssef, en particulier son discours du trône en date du 18 novembre 1945[763]. Désormais, le journal met en relation le Maroc avec le développement de l'arabisme politique en Orient et institue l'arabité comme norme d'identification nationale.

En cela, la recherche des alliés au sein du monde musulman a profondément marqué le discours nationaliste, utilisant de plus en plus le langage de l'ethnicité dans l'élaboration du postulat identitaire de la nation. Si le nationalisme, dans sa version première, était fondamentalement territorial, dans la mesure où il avait pour vocation la constitution en entité politique - couvrant le territoire précis de l'Empire chérifien - de la culture savante liée à l'Islam, son contenu idéologique et politique a subi une profonde transformation. L'accent est désormais mis sur la

[762] R. Montagne, *Révolution au Maroc*, Paris, 1953.

[763] Le poème dit :

Les Arabes ne peuvent complètement se former

Sans un Maroc qui, pour l'arabité, est un ornement.

Quant au discours du Sultan, il intègre la fondation de la Ligue, sans expliciter tout projet d'inscrire le Maroc dans son espace, dans le cadre des organisations politiques créées après la deuxième guerre pour maintenir la stabilité et la paix dans un monde brimé par la guerre.

langue comme principe unificateur et sur la propagation de la croyance en une origine commune, en conformité avec l'origine de l'*ethnie arabe*. Ainsi, les marqueurs identitaires courants dans la définition substantialiste de l'ethnie commençaient à structurer le champ des représentations élaborées à propos de la *nation* marocaine. En un sens, la nation apparaît comme une essence, une réalité primordiale et une communauté de langue et de culture. Elle procède de l'ethnie, mais d'une ethnie problématique, territorialement indéfinie et politiquement morcelée. La Ligue arabe n'est en réalité que la consécration juridique du morcellement de la nationalité arabe, qui n'a pas réussi à bâtir son toit politique lors de l'application du principe des nationalités. Si la constitution du Mouvement nationaliste en parti indépendantiste et sa tentative d'adapter son discours à la nationalité des autres était l'une des principales conséquences de la Grande guerre, la conversion à la politique du Sultan en était une autre.

Chapitre XIII

Processus de la réalisation politique du nationalisme marocain et la consécration de l'identité de l'autre comme postulat identitaire légitime

1. La conversion *politique* du Sultan

Depuis son investiture en 1927, le Sultan Mohammed Ben Youssef se contentait d'un semblant de pouvoir dont la fonction principale était d'approuver, pour un besoin de légitimité, les actions des autorités du Protectorat. « La France, écrit Jean Lacouture, assure sa sécurité, l'ordre dans le royaume, la mise en valeur de l'économie marocaine, bâtit les ponts et les usines, trace des routes »[764]. Il ne lui restait que d'être, pour reprendre les termes de Daniel Rivet, « un Sultan décoratif pour Protectorat tranquille »[765]. Malgré les différentes tentatives des nationalistes de l'impliquer dans le champ politique, il resta pratiquement indifférent à leurs appels incessants. Il observait de loin, en se contentant d'une responsabilité politique allégée, l'évolution politique du pays.

Bousculé par les nouvelles données de la situation mondiale, il entreprit tranquillement sa conversion en politique. Et par trois actes significatifs, il se dégagea de la tutelle du protectorat et se rangea du côté du nationalisme. Il apprit progressivement, pour ainsi dire, à devenir un roi. En premier lieu, il reçut, par l'intermédiaire de son grand vizir, la délégation chargée par l'*Istiqlal* de lui transmettre une copie du « manifeste pour l'indépendance ». Ensuite, il ordonna la constitution d'une commission de Vizirs pour étudier cette revendication. Le dîner légendaire avec Roosevelt, au cours duquel Mohammed Ben Youssef avait été traité comme un souverain autonome, avait éveillé chez lui un goût particulier pour la politique. En découvrant cette nouvelle responsabilité de chef d'Etat protégé, qui pourrait bientôt devenir indépendant après la guerre, il allait opérer le tournant décisif qui le propulsa au devant de la scène. Il commençait ainsi à prendre conscience de sa position politique, de sa fonction privilégiée et de son capital symbolique. En ce sens, la réception de la délégation, sans opposition manifestement exprimée à la déclaration de l'indépendance, exprimait un signe de volonté de se ranger au côté de la minorité agissante. Il se proposait d'être le partenaire de la lutte. L'accès à la compréhension du monde politique l'obligea à

[764] J. Lacouture, *Cinq hommes et la France*, *op. cit.*, p. 185.
[765] D. Rivet, *Le Maroc de Lyautey à Mohammed V*, *op. cit.*, p. 382.

mettre en place une stratégie de la conquête du royaume et de le transformer en toit politique de la nation en cours de formation.

Après un bref retrait, dû essentiellement à l'intimidation du Résident Général G. Puaux et du Commissaire dépêché d'Alger, il réapparut sur la scène. Il affirma, cette fois-ci et pour la première fois, son opposition à la politique de la Résidence. En s'associant à une protestation contre la représentativité politique des Français du Maroc[766], il montrait qu'il n'assignait à la France que le rôle spécifique d'un pays ami et protecteur. Il se plaçait ainsi dans la voie de la reconquête de la souveraineté politique. A partir de cette date, tout laisse prévoir que la machine résidentielle et le palais ne peuvent plus fonctionner sur un mode symbiotique. L'acte du sultan scellait, au dire de Robert Montagne, « la fin du « Plan Lyautey ». La dissociation du couple Sultan-Résident était consommée »[767]. Cette protestation annonçait par ailleurs la grève du sceau qui allait être son arme pour s'opposer frontalement au « Protectorat botté » du Général Juin qui, dépêché après le voyage du souverain à Tanger, était venu s'installer à Rabat pour rétablir, en arrangeur militaire, l'autorité de la France au Maroc. Mais en quoi le voyage de Tanger avait-t-il menacé l'ébranlement de l'édifice du Protectorat ? Et pourquoi le Sultan avait-il choisi cette ville et ce moment de l'histoire pour exprimer publiquement sa révolte ? Et peut-on qualifier ce voyage de déclenchement du processus de la réalisation politique du nationalisme marocain ?

Depuis ses apparitions sporadiques et ses replis pragmatiques, il était à prévoir que le Sultan s'intéresserait de nouveau à la politique. Cette fois-ci, compte tenu de la conjoncture historique, il décida de le faire de manière sérieuse et significative. Et, de fait, il décida, malgré les réserves formulées par la Résidence à effectuer une visite *d'Etat* à Tanger. Le choix du lieu et du moment n'était pas anodin.

D'abord, la ville était le lieu de l'histoire diplomatique de l'Empire chérifien avant l'établissement du Protectorat. *Wazir al-Bahr* ou le Ministre de la mer chérifien (l'équivalent du ministre des Affaires étrangères), ou à défaut un Pacha ou un Naïb, y résidèrent pour contracter et discuter avec les consulaires européens les traités et les affaires étrangères de l'Empire. Tanger était une sorte d'antenne de la capitale administrative en vue d'endiguer les influences étrangères. Et, après la conclusion du traité de Fès, elle avait gardé un statut international. Elle ne dépendait ni du Protectorat français ni de l'Espagne. De plus, le Sultan avait, au milieu des représentants de toutes les puissances concernées, son délégué, *mandub*. Cette représentation est une reconnaissance à la fois de la continuité spatiale de

[766] En effet, il s'est indigné, en 1946, de l'adoption, en avril 1946, d'une loi prévoyant trois sièges pour les Français du Maroc au sein de la future assemblée nationale, R. Rézette, *Partis politiques marocains, op. cit.*, p. 147.
[767] R. Montagne, *Révolution au Maroc, op. cit.*, p. 200.

l'Empire et de son statut politique. C'est ainsi que Tanger représente un lieu d'une portée symbolique. D'une part, la ville rappelle le statut international du pays. D'autre part, et en tant que lieu de la mémoire diplomatique, elle peut appeler à un inventaire des « puissances politiques » du Souverain, en particulier son statut de légataire de l'Empire précolonial. Il est, pour dire les choses autrement, le gage de l'intégrité de son territoire éparpillé entre différents Etats et statuts. La visite avait donc une portée politique bien particulière.

Ensuite, le voyage survenait dans une conjoncture politique singulière. Il se situait au croisement de forces politiques menaçantes et encourageantes. La France avait pris, depuis les apparitions dérangeantes du Sultan sur la scène politique, la décision de faire résider l'ancien président de la République rifaine, l'émir Mohammed ben Abdelkrim el-Khattabi, en France[768]. Le Sultan y avait vu, aux dires de R. Le Tourneau, un sérieux avertissement[769]. Il se trouva ainsi dans l'obligation, au cas où il aurait encore eu la volonté de se ranger du côté de la dissidence, de se montrer compétitif. En d'autres termes, il se devait de manifester plus de patriotisme, de sortir de son silence et dire publiquement ses intentions politiques. En outre, la Ligue arabe était à son apogée politique. Elle avait déjà, au nom de son secrétaire général, exprimé sa détermination à inclure le Maroc dans son cadre d'action. Le sultan était donc séduit par cette source de solidarité politique. En conséquence, et devant la menace qui se profilait à l'horizon, il n'avait que cette organisation constituée, comme compensation, pour éviter tous les problèmes possibles. Tanger était une chance, il prit tous les risques. Il savait que de la réussite de cet acte dépendait la conquête du royaume, et son destin de futur chef politique de l'Etat indépendant. Il s'employa pour consacrer officiellement sa présence, à imposer ses conditions et démontrer à quoi sa position centrale dans l'édifice politique et dans le projet de la construction nationale pouvait aboutir.

Compte tenu de cette conjoncture, le programme de la visite était soigneusement préparé. Grâce à des témoignages nationalistes[770], nous connaissons les détails de ses préparatifs et sa signification historique. Il s'agissait d'un vrai pèlerinage, pris dans le sens de trajet producteur d'un sens *national,* qui mérite une attention bien particulière. Le Sultan s'était attaché à éviter toute intervention ou médiation de la part des Français ou des Espagnols. Il voulait se sentir chez lui, sur son territoire et

---

768 Le journal nationaliste *al-'Alam* avait rapporté, dans un style indifférent, la décision française. Il y était écrit : « Le Gouvernement français a autorisé l'émir Abdelkrim *le Rifain* (c'est moi qui souligne) à résider sur le territoire français », n° 132 du 12 février 1947.

769 R. Le Tourneau, *Histoire du Maroc moderne, op. cit.*, p. 235.

770 Cf. notamment A. Boutaleb, *Mémoires…Evénements…Figures*, *op. cit.*, t. II, pp. 219-257 ; A. Ghallab, *Histoire du Mouvement national au Maroc, op. cit.*, t. I, pp. 353-369 ; A. al-Fassi, *Les Mouvements indépendantistes dans le Maghreb arabe, op. cit.*, pp. 349-369.

auprès de ses sujets. Nous savons, grâce au témoignage de A. Boutaleb, qu'il avait traversé le point de la frontière, entre les deux zones du Protectorat, sans contrôle d'identité. En transcendant ainsi cette barrière physique et psychologique, il investissait sa « puissance » politique et récusait la division de l'Empire en territoires politiques distincts. D'ailleurs, les groupes nationalistes du Maroc espagnol comprirent vite le sens pratique du geste sultanien. Ils lui offrirent, à leur tour, un cadeau significatif, qui consistait en une carte en argent du Maroc englobant les *frontières naturelles* de la *nation* et une caisse remplie de la terre teintée du sang des martyrs. Sur la caisse étaient inscrits les mots suivants : « A l'occasion de la visite du roi à Tanger, les Habitants de Tétouan présentent cette terre teintée du sang de nos martyrs comme symbole de l'unité du Maroc sous l'autorité du glorieux trône alaouite. »

La carte est la métaphore de cette aspiration à l'unité nationale. Et la terre, comme sa traduction physique, symbolise la volonté de s'intégrer au corps de la *nation*. En outre, le sang, comme symbole du lien *naturel* et de l'eau nourricière de la terre des ancêtres, doit renforcer l'appréhension d'une unité sous l'autorité du Sultan. Etant versé non à la gloire d'un *rebelle* dissident mais en vue de soutenir la tendance *naturelle* des Marocains à former une *seule nation* ou du moins un seul pays, cette représentation nationaliste de l'épopée rifaine s'additionne à la démarche du Sultan. La démarche nationaliste entendait soutenir le Sultan contre la menace que représentait le retour de l'émir banni. D'ailleurs une délégation nationaliste, composée aussi bien des nationalistes de la zone espagnole que de ceux de la zone française, s'était chargée de retenir le *rebelle rifain* en Egypte et de convaincre les autorités égyptiennes de lui octroyer le statut de réfugié politique[771].

Par la multiplication de gestes révélateurs d'une autonomie d'action, Mohammed Ben Youssef tentait de se démarquer de sa position première de Sultan-protégé et de se présenter comme un roi-dissident et déterminé à reconquérir l'Empire de ses *ancêtres* et, par extension, inventer un royaume nationalisé. Il ne fut donc pas étonnant de le voir refuser la réception des Espagnols à Asilah et descendre, tout *naturellement,* chez son serviteur le Khalifat Moulay el-Mahdi, son représentant légal dans cette province de l'Empire. Il entendait par ailleurs démontrer la signification

[771] Cf. notamment, M'Hamed Ben 'Abbud, « Le Congrès du Maghreb en 1947 et le début des activités du Bureau du Maghreb Arabe au Caire : L'opération ibn 'Abdelkrim », in *Le Bureau du Maghreb arabe au Caire. Etudes et documents*, Rabat, editions Okad, 1992, pp. 39-62. Et dans une lettre envoyée, depuis le Caire le 04/06/1947, par Abdelkhaleq Torrès aux membres du Comité exécutif de son parti *Hizb al'Islah al-Watani* (Parti de la Réforme nationale), un des partis de la zone espagnole, il écrivit que si Abdelkrim ne voulait pas accepter l'offre d'exil, les nationalistes pourraient opter pour une autre solution : organiser son kidnapping. Après la réussite de leur plan d'action, il exprime sa joie : « nous avons enlevé à la France l'arme avec laquelle elle entendait menacer le Sultan et le mouvement national », *ibid.*, pp. 108-110.

politique de son geste aux journalistes présents : « comme vous le constatez, le Maroc forme une seule nation, je dirais même une seule famille », dit-il[772]. De même, il s'attacha, durant son séjour à Tanger, à donner l'image d'un roi autonome et souverain dans un territoire *incorporé* au reste de la géographie de la nation. Ce faisant, il fit savoir au Résident Général que, dans un territoire dépendant de l'Empire, il ne peut pas assurer la fonction du Ministre des Affaires étrangères de Sa Majesté que lui reconnaît le traité de Fès de 1912. C'est ainsi que le Sultan se présentait comme le légataire de l'ancien empire. Dans la même perspective, il rejeta l'idée d'être l'invité des représentants des puissances. Comment pouvait-il accepter une invitation alors qu'il était le maître de son pays ? C'est à lui que revenait le droit et le devoir d'organiser une réception officielle en l'honneur des représentants étrangers. Ces actions révèlent ainsi la stratégie d'un homme qui prend conscience de ses *profits de distinction*. Des profits qu'il allait enfin mettre en œuvre en se présentant à sa *nation*.

A la mosquée de Tanger, le sultan a pris l'initiative de présider la prière hebdomadaire du vendredi. En assurant le prêche rituel, il révélait son intention de mettre à jour l'un des fondements culturels de son pouvoir. Il voulait récupérer sa fonction *primordiale* d'imam d'une communauté bien déterminée de croyants. De plus, il se présentait, compte tenu du contenu du prêche, comme un guide spirituel rénovateur, en somme réformiste. A travers ce geste, il ne s'affirmait pas uniquement comme un guide mais il portait au jour sa volonté de s'approprier l'héritage cumulé des nationalistes, le réformisme étant le référent culturel du nationalisme. De même, et dans son discours *officiel* prononcé devant un public formé des délégués du peuple, il rendit hommage en ces termes à la Ligue arabe : « La nation arabe et musulmane s'est enfin mise sur la voie de la solidarité, de l'entraide et de la coopération en établissant les fondements de cette Ligue qui permettra de rétablir les liens entre tous les Arabes là où ils sont. Elle permettra également aux Rois et Présidents arabes, de l'Orient ou de l'Occident, d'unifier leurs stratégies et d'orienter leur marche vers la bonne conduite religieuse, la fierté musulmane et la dignité arabe »[773].

En outre, il affirma, devant les ambassadeurs et consuls étrangers, sans même mentionner l'œuvre de la France, le droit du peuple marocain à réaliser ses droits et ambitions légitimes à l'image de toutes les autres nations. En d'autres termes, le Sultan revendiquait un Etat pleinement indépendant. Il réaffirmait ainsi sa fonction imbriquée de chef temporel et de guide religieux d'une *nation*. Si cette action fut interprétée comme une insulte par les Français, nécessitant le changement du Résident Général et l'instauration d'un « Protectorat botté » en

[772] al-Fassi, *Les Mouvements indépendantistes dans le Maghreb arabe, op. cit.*, p. 354.
[773] *al-'Alam*, n° 181 du 11 avril 1947. Voir également des extraits de ce discours, *in* A. Boutaleb, *Mémoires…Evénements…Figures, op. cit.*, t. II, pp. 232-3.

nommant un Général, Juin, le discours de Tanger marquait un tournant décisif dans le mouvement de conversion au politique du Sultan, et sa détermination à occuper une position centrale dans le processus de la réalisation politique du nationalisme marocain.

En effet, et dans un communiqué de presse annonçant la fin de la visite, il exprima publiquement son approbation de l'idéologie nationaliste. Il mettait en forme d'une manière claire et assumée son intention politique d'inscrire le Maroc dans le cadre de la Ligue arabe. Il précisait qu'« il va sans dire que le Maroc est un pays arabe, étroitement uni à l'Orient arabe ; il est donc naturel que ces liens se renforcent et s'affermissent, particulièrement du fait que la ligue arabe est devenue une organisation politique qui joue un rôle important dans la politique mondiale »[774].

Comme les nationalistes, il utilisait l'économie de l'évidence pour revendiquer l'identité nationalitaire arabe. De l'affirmation du caractère purement religieux des relations historiques entre le Maroc et les peuples musulmans d'Orient qu'il avait auparavant souligné à différentes occasions[775], il n'hésita pas ensuite à embrasser les éclats de l'arabité, même dans des termes de *race*[776]. En utilisant à son tour le langage de l'ethnicité dans la définition de la nation, le Sultan accordait un crédit à ses producteurs légitimes, les intellectuels nationalistes. Ceux-ci bénéficiaient ainsi d'une parenté culturelle qui est aussi politique. Autrement dit, le Sultan, conscient de son capital cumulé de légitimité, légitimait le postulat identitaire de la nation, élaboré par l'Istiqlal dans un moment donné de son histoire. Ce faisant, il dotait cette minorité agissante de ce que P. Bourdieu appelle une compétence statutaire. Les agents de l'ethnicisation de la nation étaient ainsi « autorisés à parler avec autorité »[777].

En ce sens, ce voyage constituait une étape importante dans le processus de la réalisation politique du nationalisme. « Le mariage que le nationalisme devait

---

[774] Cité par Tayyib Boutbouqalt, *al-'Alam*, 23 avril 2001. J'ai repris la traduction de R. Le Tourneau, *Histoire du Maroc moderne, op. cit.*, p. 235, voir également, Boutaleb, *Mémoires…Figures…Evénements, op. cit.*, t. II, p. 234 ; al-Fassi, *Les Mouvements indépendantistes dans le Maghreb arabe, op. cit.*, p. 360.

[775] Voir à titre d'exemple son allocution à l'occasion de la fête du trône en 1946 où il précise que les relations entre le Maroc et les royaumes musulmans d'Orient se sont fondées sur le principe de la fraternité religieuse.

[776] Il affirme dans un entretien accordé à la télévision américain en 1952 et reproduit intégralement par le journal arabophone *Al-Maghrib*, édité par la famille des notables de Salé Hajji, que le Maroc est uni par des liens culturels, spirituels et *raciaux* avec les pays qui forment la Ligue arabe.

[777] P. Bourdieu, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil, 2001, p. 103.

célébrer entre l'Etat et la culture », selon les termes de J.-F. Gossiaux[778], fut décidé à Tanger. Mohammed Ben Youssef, à travers ses actes bien réfléchis, s'est imposé comme le « Représentant Suprême de la Nation, Symbole de son unité, Garant de la pérennité et de la continuité de l'Etat », suivant les termes de la constitution adoptée après l'indépendance. En offrant une caution à la formation discursive nationaliste, il faisait le choix de la culture dont l'Etat qu'il incarnait devrait être la couverture politique et des éléments extérieurs sur lesquels reposeraient ses frontières identitaires.

Par ailleurs, ce mariage de raison entre le Sultan et le mouvement nationaliste peut être interprété comme la reproduction de la structure sociale ancienne. Les producteurs nationalistes occupent, dans cette nouvelle-ancienne structure, la fonction de légistes. Ceux-ci sont, suivant les termes de A. Laroui, un groupe de clercs « qui avaient certes la même formation intellectuelle que les Ulémas, cadis, muftis, etc., mais qui s'en démarquaient en faisant de la défense de l'Etat leur préoccupation première »[779]. La présence de Allal al-Fassi à la tête de ce groupe et l'alliance du Palais avec l'Istiqlal à partir de 1944 ont amené cet historien à faire de la recherche de la source du nationalisme marocain dans la conscience historique sa thèse principale. Pour lui, la rencontre de 1944 dont Tanger est l'aboutissement constitue la preuve par excellence de la continuité historique et de la capacité de l'élite à faire perdurer la structure ancienne[780]. Tanger a certes consacré une certaine reproduction de la structure sociale du Maroc précolonial prévalant dans l'espace du Makhzen. Mais, on ne doit pas s'aventurer à rechercher dans la matrice historique les conditions de reproduction possible d'une situation historique. Laroui est resté prisonnier du cadre théorique de l'idéologie nationaliste. Il a fait abstraction des conditions objectives de possibilité de cette reproduction. Tout en reconnaissant que Lyautey avait loyalement appliqué le contrat, il a oublié de chercher dans la politique conservatrice du Protectorat, *loyalement* mise en place par Lyautey, les raisons qui sont à l'origine de la formation du couple Roi-Sultan/Nationalistes-légistes. C'est ainsi que ce chercheur a pris pour structure durable le produit d'une politique conjoncturelle.

Pour conclure, le voyage de Tanger est le principal rite politique du Sultan pour manifester sa volonté de conquête du royaume. De manière peut-être plus décisive, il assigne à sa fonction politique les rôles d'un chef d'Etat et d'un chef religieux. De même, il exprime dans des discours-programmes son adhésion volontaire à la production du Maroc comme une nation arabe et musulmane. Ainsi

[778] J.-F. Gossiaux, *Pouvoirs ethniques dans les Balkans, op. cit.,* p.59.
[779] A. Laroui, *Esquisses historiques*, *op.cit.*, p. 128.
[780] Voir en particulier, la quatrième partie, « Etudier le nationalisme », in *Esquisses historiques, op. cit.*, pp. 123-158 et du même, *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain, op. cit.*

étant, la *nation* marocaine, au seuil du processus de sa réalisation politique, est définie en termes de langue et surtout d'ethnie.

Cependant, l'arabité reste étroitement liée à l'Islam. Elle s'identifie à lui. Etant le gage et l'emblème de l'histoire partagée et raison d'être de la langue, il permet d'inscrire l'arabité du Maroc dans un discours des évidences. Il légitime ainsi l'affirmation du partage d'un même mythe d'origine ethnique, d'un destin commun et d'appartenance à un cadre « géo-naturel » incréé et éternel. Intégrée à l'Islam, l'arabité apparaît comme un concept-horizon, décrit par Levi-Strauss comme une « sorte de foyer virtuel auquel il nous est indispensable de nous référer pour expliquer un certain nombre de choses, mais sans qu'il ait jamais d'existence réelle »[781].

Devenu ainsi le terme clé de la littérature nationaliste après le manifeste de l'indépendance, le concept de l'arabité allait conditionner, à l'horizon de l'indépendance, la maîtrise technique du nationalisme. L'élaboration parfaite de l'idée de nation suppose également la production d'un système de normes nationales. Le couple Roi/nationalistes a ainsi construit l'image du Maroc et postule qu'il est arabe, parce qu'il est musulman. A présent, il faudra faire des Marocains des Arabes. Il est donc intéressant de se pencher sur la manière dont l'Etat marocain allait faire du Maroc cet Etat indépendant d'une nationalité morcelée, mais une nationalité qui reste pour autant celle des autres. Car, explique Eric Hobsbawm, « la « nation » telle qu'elle est conçue par le nationalisme peut être reconnue à titre prospectif, alors que la « nation » réelle ne peut être reconnue qu'*a posteriori* »[782].

2. La mise en forme de la norme légitime

Du pèlerinage de Tanger, deux conséquences fondamentales découlent. La première est relative à la formation d'un nouveau couple politique. A la place du Sultan/Résident s'est imposé le couple Sultan-Roi/minorité nationaliste agissante. La deuxième se rapporte à la délimitation des frontières identitaires de la nation *imaginée*. Celle-ci est donc arabo-musulmane. Elle ne peut être arabe que parce qu'elle est musulmane. L'arabité et l'islamité deviennent les deux revers d'une même médaille. Cette imbrication a une double fonction. Si, à l'intérieur du pays, elle peut garantir le soutien immédiatement disponible en mettant l'accent sur l'Islam, elle peut, à l'extérieur, attirer le soutien de la Ligue comme lieu où se manifeste la solidarité politique, en insistant sur l'appartenance ethnique arabe de tout le peuple marocain. Toutefois, elle détermine la production du système de la norme nationale. Le couple roi/nationalistes, comme porteur du projet de

[781] C. Lévi-Strauss, *L'Identité,* Paris, Grasset, 1977, p. 332.
[782] E. Hobsbawm, *Nations et nationalisme depuis 1780, op. cit.*, p. 26.

constituer un Etat indépendant, aspire donc à la réaliser dans ce cadre limité. Il importe donc aux producteurs de discours autorisés de s'y attacher. Ils ont *le pouvoir légitimement établi* de se consacrer à cette tâche. On ne peut que rejoindre P. Bourdieu lorsqu'il affirme que, « les discours ne sont pas seulement (ou seulement par exception) des signes destinés à être compris, déchiffrés ; ce sont aussi des *signes de richesse* destinés à être évalués, appréciés et des *signes d'autorité*, destinés à être crus et obéis »[783].

En bon légiste, en position d'*autorisé à parler avec autorité*, Allal al-Fassi laissa dire, dans une conférence à Paris en 1947, qu'il avait bien reçu le message *royal*. Il accepta d'être ce délégué du pouvoir légitime. Quelques jours après ce discours, il affirmait avec rigueur que « notre cause est partie intégrante de la cause arabe globale » et que « notre souverain avait déclaré au monde l'ambition légitime du Maroc d'œuvrer pour la réalisation de l'union de la nation arabe ». Pour finir, il suggéra : « nous devons être dignes de descendre de nos glorieux ancêtres arabes, il faut aller en avant, toujours en avant »[784]. Il se proposait donc d'initier ce parcours de la maîtrise pratique du nationalisme. D'où sa principale contribution dont le choix du titre est problématique : *an-Nnaqd ad-ddati*, l'autocritique.

L'autocritique est un recueil composé d'un ensemble d'articles que Allal al-Fassi avait écrit et publié de 1949 à 1951, en particulier dans la revue *Risalat al-Maghrib* (Lettre du Maroc), publié au Caire en 1952[785]. Il se veut autocritique parce qu'il a l'ambition de sortir du foyer virtuel de la simple revendication et d'initier la formulation d'un programme précis et clair en vue de dissiper, écrit l'auteur, « dans l'esprit des jeunes de cette nation les nuages de doute ». Outre cette fonction émotive, il se veut un « recueil d'idées » entendant contribuer à la « formation d'une théorie et l'établissement d'un programme pour faciliter la construction de la nation après son indépendance » [786]. En ce sens, il est une conception de la nation. Il projette dans l'avenir sa construction et détermine les moyens pédagogiques et les institutions nécessaires à son élaboration. D'où son intérêt capital pour notre propos.

Comme la plupart des théoriciens de la nationalité arabe, al-Fassi insiste sur l'homogénéité ethnique de la nation. Il remarque qu'*ethniquement* parlant « la société marocaine est formée de quatre éléments : les Arabes, les Berbères, les Israélites et les Africains. » Toutefois, les trois premiers groupes descendent de la même origine ethnique, raciale dit-il dans la terminologie de l'époque. Pour les Africains,

---

[783] P. Bourdieu, *Langage et pouvoir symbolique*, *op. cit.*, p. 99.
[784] *al-'Alam*, n° 200, 4 mai 1947.
[785] A. Ghallab, *al-Fikr at-taqaddumi fil idyulujiya at-ta'aduliya (la pensée progressiste dans l'idéologie égalitariste)*, Rabat, 1979, p. 55.
[786] Allal al-Fassi, *An-Nnaqd ad-ddati (l'autocritique)*, Rabat, Imprimerie ar-Risala, 1979 (1952), p. 7.

et compte tenu de leur quantité insignifiante, ils y sont englobés culturellement, linguistiquement et religieusement. Ils ne peuvent pas donc donner lieu à une différenciation visible. Le Maroc forme ainsi une société unifiée. Celle-ci, ajoute-t-il, est confirmée par l'homogénéité religieuse (le judaïsme étant dans ce cas insignifiant) et linguistique. Cependant, le problème linguistique de l'amazighe se pose. Après avoir assigné à la langue arabe les principales fonctions pratiques d'une *langue nationale,* à savoir la langue de l'Etat, de la religion (Islam et judaïsme), de la communication et des transactions, il reconnaît que certaines tribus demeurent attachées à leurs *dialectes* locaux. Mais cet attachement est sans importance. Elles n'ont pas, martèle-t-il, l'ambition d'en faire des « *dialectes* de culture et de vie publique ». Elles circonscrivent leur usage à l'espace domestique et à une communication sociale très localisée[787]. De ce fait, leur existence ne peut en rien altérer l'homogénéité linguistique de la nation. Ainsi, elles ne méritent pas d'être prise en considération dans la conception de ses frontières culturelles et linguistiques[788].

Il résulte de cette analyse que la langue arabe est la seule langue nationale légitime. Par opposition aux dialectes, elle bénéficie de la valeur distinguée de la révélation. Elle est la langue du Coran, donc de Dieu. En outre, le Pacte pour un « enseignement de demain », élaboré en 1947, a soutenu cette orientation en y ajoutant une autre valeur positive. En effet, il confère à cette langue le statut de la langue du Sultan, le glorifié. Elle doit donc se doter de toutes les conditions institutionnelles nécessaires à recouvrir sa dignité, à se généraliser et à être, comme le dit un nationaliste algérien, une langue sans co-épouse. Dans ce cadre, Allal al-Fassi assigne à l'Etat le devoir d'unifier la langue de l'enseignement et de créer un système scolaire arabe général couvrant tout le territoire et tous les niveaux d'instruction. L'Etat indépendant se doit alors de monopoliser l'éducation légitime, suivant la terminologie de Gellner. Al-Fassi poursuit en affirmant que l'objectif national suprême demeure l'imposition de la langue arabe comme l'unique langue légitime dans l'Ecole marocaine. De plus, cet enseignement doit être obligatoire et généralisé[789]. Par ailleurs, cet auteur *réformiste* n'oublie pas de mentionner l'obligation de réserver une place importante à la religion dans le système scolaire. Gardant à l'esprit sa vocation première et, puisque la religion forme l'assiette culturelle de l'arabité du pays, il insiste sur le caractère religieux de l'enseignement. Il suggère que « la religion, la langue arabe ainsi que l'histoire du Maroc constituent

[787] *Ibid.*, Chapitre « La société marocaine », pp. 254-259.

[788] Pour l'importance capitale de l'affirmation d'une homogénéité linguistique comme trait distinctif de la nation par certains mouvements de décolonisation, et comme principal signe de différenciation face à l'Etat colonial, voir notamment, J. Fischman, *Language and nationalism,* Massachusetts, Newburg Publishers, 1973.

[789] Allal al-Fassi, *L'Autocritique, op. cit.*, pp. 345-364.

des composantes essentielles de la doctrine de cet enseignement »[790]. Ainsi, la langue arabe, comme langue normalisée et standard, et la législation religieuse alimentée par certains éléments de la démocratie libérale, comme modèle d'organisation sociale et politique[791], forment cette haute culture dont l'Etat indépendant devrait être la couverture politique.

Cependant, il faut se conformer aux exigences de l'adaptation à la nationalité des autres. Ainsi, l'étude de l'histoire devrait accorder une place importante aux choix des événements pour la mise en relation historique entre les Etats constitutifs de la nationalité arabe, en vue de construire une représentation historique commune. En effet, l'adhésion au projet politique de la Ligue implique la prise en compte de ses décisions culturelles et l'établissement des politiques culturelles et éducatives nationales à la lumière d'un nombre défini de principes communs. Dans cette perspective, al-Fassi souligne que la commission chargée de la préparation du premier congrès culturel arabe, organisé à Beyrouth du 2 à 11 septembre 1947, avec la participation de deux délégués nationalistes marocains M'hamed Ahmed 'Abbud et Abdelkrim Ghallab, a établi un projet orienteur dans ce domaine. Il invite ainsi ses compatriotes à prendre celui-ci pour modèle dans l'édification de tout programme scolaire *national*. En gros, le Congrès a adopté un ensemble de décision en vue d'organiser l'enseignement dans les pays qui se réclament de l'arabité. Elles concernent en particulier le domaine de l'éducation nationale, l'histoire, la géographie et l'étude de la langue. Pour les programmes d'histoire, le Congrès insiste sur l'étude, dès l'enseignement primaire, des liens entre le pays de l'élève et le pays des Arabes avant l'Islam. Pour ce qui est du secondaire, il importe de consacrer une grande partie à l'étude de l'histoire préislamique des Arabes, puis à celle de l'avènement de l'Islam jusqu'à la conquête Ottomane, et enfin à l'histoire de la renaissance arabe contemporaine[792]. L'évacuation de la période des Ottomans montre la vision nationalitaire déterminant l'élaboration du programme scolaire. Tout en reconnaissant l'absence de l'histoire du Maghreb pré-islamique, l'auteur n'en dit rien. Il se contente de recommander l'écriture de l'histoire arabe du pays. Pour al-Fassi, l'élaboration de la nation est un processus de restitution du modèle dont le nationalisme postule l'existence. En ce sens, le Maroc, dit-il, n'a du sens que s'il est le cadre naturel de cette « nation que fondent la civilisation des

[790] *Ibid.*, p. 358.

[791] Il écrit par exemple que le Maroc, « après son islamisation, n'a d'autres loi que les prescriptions déduites de la *shari'a* islamique », *ibid.*, p. 174, ou « le retour au véritable Islam (entendu ici au sens de loi et de modèle d'organisation sociale et politique) est la seule solution possible à nos problèmes », *ibid.*, p. 239.

[792] Pour avoir de plus amples informations sur le Congrès et ses décisions voir, M'Hamed Ben 'Abbud, « Le Mouvement nationaliste marocain, et la culture arabe », in *Le Bureau du Maghreb arabe au Caire. Etudes et documents*, *op. cit.*, pp. 63-71.

Arabes et la culture de l'Islam »[793]. En cela, la « nouvelle » idée de nation, née des circonstances nécessitant son adaptation à la nationalité des autres, consiste à faire du Maroc un segment de cette « ethnos » arabe, suivant la définition de l'ethnologue russe Shirokogoroff[794].

En somme, l'*Autocritique* apparaît comme une manière de parler de la nation à titre prospectif. L'ouvrage s'attache particulièrement à proposer des voies pour faire coïncider le Maroc avec sa *vocation naturelle* arabe et musulmane. Ce faisant, il donne une part importante à la langue qui occupe une valeur centrale et capitale. Elle est le moyen privilégié pour entamer le processus proprement politique d'unification. De ce fait, l'arabisation apparaît comme l'unique aspect culturel de l'indépendance. Et, par conséquent, l'enseignement y occupe une place capitale. En effet, en synthétisant les différentes propositions émises - depuis le projet de constitution de 1908, jusqu'à la Charte sur l'enseignement établie en 1947, en passant par le Plan des Réformes marocaines - il fondait la norme sur laquelle devrait reposer toute politique d'édification de la nation, donc la réalisation du postulat établi. Et ce, après la réalisation politique du nationalisme que constitue l'indépendance. Aussi, le travail de Allal al-Fassi était la seule production disponible et complète à l'indépendance politique du pays[795]. De plus, sa force

---

[793] Allal El Fassi, *L'Autocritique, op. cit.*, p. 100.

[794] L'unité ethnique présente, selon Shirokogoroff, les traits suivants : la possession d'une langue commune, la conscience de former un tout, une identité culturelle (culturale, écrit-il), la conviction d'une origine commune, pratique endogamique, voir, S.M. Shirokogoroff, « La théorie de l'ethnos et sa place dans le système des sciences anthropologiques », *L'Ethnographie*, n° 32, 1936, pp. 85-115, et J.-F. Gossiaux, *Pouvoirs ethniques dans les Balkans*, *op. cit.*, pp. 7-10. En ce qui concerne la proscription matrimoniale, le fondateur de Baas arabe refuse l'union avec les non-arabes pour prévenir de « la souillure des Autres », « la nation authentique, conforme à ses racines, est close aux autres », O. Carré, *Le Nationalisme arabe, op. cit.*, p. 88.

[795] Pour comparer avec l'Algérie, des intellectuels, comme Jean el-Mouhouv Amrouche, ont produit des conceptions concurrentes à une identité strictement arabe et musulmane, Il écrit par exemple : « Ils comprendront, quand le temps sera venu, que la nation algérienne sera riche de sa diversité… Ils se reconnaîtront frères sur la même terre qui aura bu la sueur, les larmes et le sang des hommes, sous le même ciel, dans une même tâche rédemptrice. Et ils porteront le même nom, celui d'une patrie non point aigre et repliée sur elle-même, mais ouverte à tous les courants, d'est en ouest, du nord au sud, traversée en tous sens par les souffles de l'esprit, et qui sera donnée en exemple au monde après la longue et tragique passion où elle est crucifiée. Le croissant et la croix y feront alliance, l'étoile de David y aura droit de cité, aussi bien que l'homme sans Dieu, sous le patronage d'Abraham, père de la foi, et de Prométhée, père de la science et du progrès. », Jean-el-Mouhoub Amouche, « L'Algérie : le fond du problème », *La Nef*, janvier 1959, in *Un Algérien s'adresse aux Français ou l'histoire de l'Algérie par les textes (1943-1961)*, édition établie par Tassadit Yacine, Paris, Awal-l'Harmattan, 1994, p. 104. De même, les nationalistes d'origine kabyle se sont opposés à la définition de la nation algérienne sur une base ethnolinguistique arabe, voir notamment Amar Ouerdane, « Genèse de la « crise

résida dans le fait d'avoir su mettre en forme les différentes idées exprimées soit par le Sultan soit par les différents partis nationalistes, toutes tendances et zones de protectorats confondues. En conséquence, il s'imposa à l'imitation de toute une génération. Et, de fait, il inspira les premières politiques éducatives du pays.

berbériste » de 1949. Les nationalistes kabyles révolutionnaires de l'Etoile Nord-Africaine et l'arabo-islamisme », *Tafust*, Série spéciale : « Etudes et débats », n° 3, Juin 1986, pp. 109-120.

Conclusion

Le modèle gellnérien, adopté ici et malgré le poids des supposés évolutionnistes qui le marquent, est simple et pertinent. Et même s'il pèche aussi, comme toute tentative d'explication théorique, par un excès de *réductionnisme*, il nous a toutefois permis, articulé avec les apports d'autres tentatives d'explication et d'analyse en anthropologie et histoire sociale, de mieux appréhender l'émergence au Maroc d'une conscience de type nationaliste, en mettant en avant l'importance des changements structurels.

Dans cette perspective, cette recherche a d'abord permis de comprendre ce qui, dans l'empire chérifien, a favorisé le triomphe de la culture savante liée à l'Islam et à l'arabe sur les cultures vernaculaires en devenant le catalyseur du processus nationaliste engagé depuis 1930. Elle a mis en lumière l'hétérogénéité des formes culturelles et des outils linguistiques en présence qui caractérisait l'étendu territorial et social de l'empire chérifien. Au-delà de l'opposition entre culture savante et cultures populaires, le champ de la culture savante est aussi scindé entre une *culture officielle,* que représentent les savants des villes, et une *culture de la marge,* que transmettent les lettrés ruraux aussi bien en variantes locales de l'amazighe qu'en arabe dans des institutions communautaires appelées *timẓgida* et *lmdrst*. Elle a révélé les rapports que les hommes de cette culture entretiennent avec le pouvoir impérial, en fonction de leur position dans le champ social et politique, ainsi que les éléments qui ont permis, à un certain moment de l'histoire, que les savants des villes incarnent la position légitime de cette culture légitime et, par conséquent, légitimante. Si l'histoire du champ culturel, depuis le processus d'intégration du pays à l'univers politique et culturel de l'Islam, est dominée par des luttes entre différentes classes de lettrés, l'introduction de facteurs généalogiques, en l'occurrence le chérifisme depuis le XVI^e^ siècle, dans la structuration des principes de la légitimité politique, a institué une différence capitale entre la classe des Ulémas des villes et celle des ruraux. L'épuisement de la rivalité dynastique, conséquence du nouveau principe de légitimité triomphant, a donné une nouvelle identité à la culture savante dans le milieu rural, entraînant ainsi le renoncement des ses porteurs à toute intervention dans la vie sociale et, partant, à tout usage *fonctionnel* de leur savoir acquis. En revanche, les savants urbains, comme producteurs de légitimité et représentants de la norme dominante, sont restés au cœur du système social et au centre du jeu politique. Ils ont entretenu leur savoir-faire et préservé, en termes de participation politique, la maîtrise du langage légitime et, par extension, celle du monde politique et de son sens tout en étant conscients de leur culture et de leur identité sociale et professionnelle. Plus que leurs homologues ruraux, ils sont situés dans une position sociale permettant la

conversion de leur capital culturel en capital politique et, quand les circonstances ont été favorables, ont pu gérer parfaitement leur transformation en *néo-alems,* l'aile marchante du nationalisme.

Par la suite, l'étude a mis en évidence ce qui, dans la société coloniale, a permis à ces savants des villes de se maintenir dans une position favorisant leur accès à une conscience de type nationaliste. Si les relations diplomatiques que l'empire chérifien entretenait avec les puissances européennes et le contexte dans lequel celles-ci étaient entreprises – caractérisé essentiellement par une rivalité tenace entre les différentes puissances au sujet du devenir politique de l'empire – ont fait du Maroc un pays internationalement reconnu (le Traité du Protectorat conclu à Fès entre le sultan Abdelhafid et les représentants diplomatiques de la République française en constitue la consécration juridique), la mise en route du Protectorat s'est engagée dans une logique permettant le maintien de l'entité politique préexistant à la mise en dépendance coloniale et, par la suite, conforté les couches urbaines dans une position sociale dominante.
La recherche sur les conditions de possibilité de la *naturalisation dynastique* de l'empire chérifien n'a pas pu ainsi éviter de mettre en relief le rôle de Lyautey, qui a su adapter la logique même du régime du protectorat en tant que formule juridique régissant la présence française au Maroc à sa conception du pays et des hommes. Elle a montré comment ce premier Résident Général a mis en œuvre une politique de conservation des hiérarchies consistant à réinventer au nom de la tradition certains rôles et fonctions de l'empire chérifien et instauré une politique des égards envers la classe distinguée que forment les élites urbaines en les faisant bénéficier des « œuvres de civilisation », comme l'enseignement, l'éducation à la culture de l'aristocratie française et la mise en place de l'administration chérifienne.
Mais en provoquant chez les urbains *distingués* cette tendance à participer aux institutions de l'Etat scientifique en cours de constitution sans la satisfaire, cette politique a amené cette élite, capable de se définir *culturellement*, à opter pour la solution nationaliste. Le premier nationalisme, ayant émergé dans l'espace de l'empire chérifien, était donc une idée essentiellement urbaine et porte les marques de cette catégorie sociale déterminée. C'est dans ce contexte qu'on peut comprendre les raisons pour lesquels le nationalisme des années trente *a pour vocation de constituer en entité politique la culture savante liée à l'Islam et à l'arabe,* qui marque et définit la classe des savants des villes. Ce faisant, les matériaux investis et sémantisés dans la mobilisation autour du mot d'ordre nationaliste formeront par la suite les fondements sur lesquels s'est construit le postulat identitaire de la *nation* imaginée. C'est ainsi que ce travail a mis en correspondance l'apparition du nationalisme et l'édification du postulat identitaire de la nation.

Cependant, l'élection d'une culture ou une variante de culture favorise parfois des connexions et des investissements des imaginaires qu'elle évoque ou de ceux

qu'elle alimente. Pour des raisons qui tiennent aux contraintes de la position de cette élite et au contexte dans lequel elle évolue, la réalisation politique du nationalisme s'est engagée dans un processus progressif, nécessitant la structuration politique du mouvement, l'organisation des rites et des manifestations et l'initiation de batailles diplomatiques avec leurs effets sur les techniques et les langages utilisés en vue de l'organisation de la mobilisation autour de la nation et de son postulat identitaire. L'existence de « symboles identitaires supra-locaux », comme la religion et le Sultan en tant que représentant légal de celle-ci et par la suite le garant de la souveraineté confisquée, ont aidé à une mobilisation autour de l'idée ambiguë de *nation/lwatan*. Mais si les termes dans lesquels cette idée a été construite, *imaginée* et diffusée par la minorité nationaliste ont permis par la suite de faire émerger le Maroc comme une forme d'identité collective, ils ont par ailleurs conduit à produire un *postulat* qui n'a rien à voir avec la réalité objective du pays.

L'instrumentalisation de l'Islam comme emblème identitaire se prête à tous les piratages d'autant plus qu'il est inscrit dans d'autres univers de lutte et de fabrication d'imaginaires propres et d'identités collectives particulières. Cette étude s'est particulièrement attachée à restituer comment il est devenu un élément extérieur dans le processus d'affirmation ethnonationale des Arabes et de démontrer comment les contraintes de la mobilisation nationaliste, suite à la déclaration de l'indépendance, en 1944, ont amené les nationalistes à s'approprier cette identité nationalitaire engendrant l'adaptation et le réajustement du postulat identitaire de la nation et de produire une image qui ne correspond pas à l'histoire et à la composition *ethnique* du pays. On assiste donc à une collusion entre identité et altérité en important les marqueurs de la *nationalité* des Arabes pour entrer dans le jeu politique impliquant une solidarité indéfectible avec les membres de la Ligue arabe. La logique de ces enjeux et tractations politiques ont fini par faire de l'identité de l'autre le postulat présidant à l'imagination de la nation et, une fois la réalisation politique du processus nationaliste, à la mise en œuvre des mécanismes de sa construction ou de son élaboration culturelle. En assimilant les marqueurs définissant l'autre, le postulat énoncé officiellement après *le mariage entre le toit politique et l'idéologie nationaliste* porte en lui quelque chose qui pourrait l'empêcher d'être pleinement accepté par certains groupes sociaux. Et par conséquent, les processus que cette construction implique ne peuvent être engagés que dans une situation défavorable, se heurtant à la production d'outils inadaptés et à des réactions nourries des imaginaires concurrents. Les errements des politiques éducatives et culturelles et la naissance des mouvements d'essence culturelle et ethnique qui canalisent les mécontentements produits de cette situation illustrent bien cet état d'un postulat *national* mal édifiée ou plutôt imaginé.

L'observation des jeux et des enjeux des cultures, des langues et des identités dans le Maroc indépendant met clairement en exergue les conséquences pratiques et catastrophiques d'une telle importation. La nationalité en tant que nom politique de l'ethnie suppose la prise en considération de certaines réalités objectives. Or, l'identité arabe imposée porte en elle-même la notion de *virtualité* et une certaine contradiction évidente et pose des problèmes aussi bien à la mise en œuvre des politiques linguistiques et éducatives nécessaires à l'élaboration culturelle de la nation que les perceptions des identités vécues. Dans ce cadre, la logique structurant l'édification du système éducatif, en considérant l'arabe comme la langue commune à tous les Marocains, a choisi pour langue maternelle une langue strictement scripturaire et minoritaire, une langue de spécialistes. Supposée être la langue *naturelle* des élèves, cette dernière n'a pas manqué de créer des problèmes inhérents à une situation que caractérise la diversité linguistique.

Au-delà, l'énonciation du postulat identitaire stigmatise et crée les sentiments de groupes viciés et amputés de leur histoire et de leur imaginaire. A titre d'exemple, l'amazighe est représenté, dans un certain discours nationaliste, comme celui qui n'a pas encore été à l'école et serait même interdit de séjour au paradis tant qu'il ne renonce pas à soi. On prête même à un poète andalou des vers, produits dans un contexte historique particulier, pour l'exclure de la communauté humaine. Eve serait ainsi répudiée si les Amazighes prétendent descendre d'Adam. C'est en cela que la construction nationale a provoqué la naissance et l'émergence de mouvements identitaires s'appuyant sur des cultures occultées et concurrentes comme celui des Amazighes qui s'affirment en revendiquant une identité différente et remettent en cause la légitimité de la *nationalité* affichée. L'émergence de ce mouvement, une décennie à peine après l'indépendance, qui utilise certaines méthodes d'un nationalisme réactif, comme l'édification d'une variante policée de la culture et concurrente, à travers la mise en écriture du patrimoine oral et la construction d'une langue écrite, symbolise bien les limites objectives du *postulat national* au Maroc. Il n'hésite pas aussi à déconstruire les fondements de ce postulat imposé en appelant à dissocier l'Islam de la nationalité dont il est devenu une couverture, selon la démonstration d'Ali Azaykou au début des années 1980, et de corriger l'histoire parce « nous nous ne sommes pas des Arabes », comme aiment à scander de jeunes militants dans les universités et dans les rues à l'occasion des manifestations publiques. C'est pour cette raison que la culture et la langue demeurent des enjeux politiques essentiels, elles sont d'actualité politique et scientifique.

Cet exemple suffit à montrer comment le nationalisme marocain a construit le postulat national en tournant le dos même à ce qui constitue l'un des critères essentiels de ce processus, le principe de proximité, c'est-à-dire la réalité socio-culturelle objective. Cette construction de bric et de broc autant dire un bricolage

solidement ficelé où l'arabe et l'islam, dans leur version ethnicisée, font couple et aboutissent à la construction d'une virtualité galopante. C'est ainsi que le Maroc, après plus d'un demi-siècle de son accès au statut d'Etat national, peine encore à asseoir une véritable politique culturelle et linguistique. Les débats actuels sur la valeur et les statuts des langues nationales et étrangères sont ici pour rappeler cet état des choses. Les réactions et impressions des différents hommes aussi bien du savoir que du pouvoir pour soutenir ou décrier une telle langue ou une telle expression culturelle ou linguistique, malgré le texte constitutionnel de 2011 qui instaure un régime de bigamie officielle entre l'arabe et l'amazighe et qui annonce la rupture avec les étiquetages identitaires du premier nationalisme, montrent que les solutions adoptées ou à élaborer ne sont pas totalement assimilées.

D'une manière générale, l'émergence du nationalisme comme phénomène historiquement situé et l'impact des transformations qu'il opère, après son apparition et imposition comme modèle d'organisation politique, sur les fonctions de l'Etat et de la culture peut permettre d'apporter un éclairage nouveau à la recherche et à la compréhension du jeu et des enjeux actuels de la culture. L'association entre une culture et un Etat présente l'essence du nationalisme, qui se définit comme la conséquence d'une forme d'organisation sociale fondée sur des « hautes » cultures déterminées et dépendantes des Etats. Ces deniers forment leurs « toits politiques » et prennent en charge leur organisation et la mise en place des institutions nécessaires à leur promotion et à leur diffusion auprès des populations d'un territoire déterminé. Le nationalisme se saisit donc d'une culture et la transforme en norme dominante. En devenant ainsi le seul capital culturel favorisant l'insertion des populations dans la société et permettant leur mobilité dans l'espace social que couvre le pouvoir politique de l'Etat, la culture prend la valeur de symbole identitaire. C'est donc le rôle de la culture dans la société qui détermine la place qu'elle occupe désormais dans la vie des individus, nécessitant investissements et sacrifices. Cependant, toutes les cultures ayant survécu au nationalisme ne sont pas assurées de fonder de véritables nations, celles-ci étant avant tout des univers de communication construit. Devenir un catalyseur de processus nationaliste n'est pas une garantie pour qu'une culture « élue » soit couronnée d'un total succès. Faut-il, par la suite, organiser sa diffusion, réussir son acceptabilité et entretenir les frontières culturelles et linguistiques de l'espace que délimite le pouvoir politique de l'Etat auquel elle est désormais associée. En ce sens, il est difficile de parler de la réalisation d'une unité nationale viable sans la réussite effective du processus de son élaboration culturelle. Ce processus présente de ce fait une condition préalable, et toute défaillance tend naturellement à susciter des réactions sous forme de nationalisme réactif ou de mouvements ethnicistes.

Dès que la culture légitime ne réussit pas, par défaillance ou pour un dessein occulte, à devenir le capital indivis des populations d'une entité politique, cette

situation engendre naturellement des différences culturelles qui, en constituant des obstacles à la mobilité des individus, génèrent et encouragent la discrimination. C'est pourquoi les groupes dominés, qui peuvent se définir *culturellement,* ne tardent pas à chercher dans les *éléments extérieurs* qui les marquent *collectivement* des ressources pour engager un processus nationaliste réactif ou, du moins, une mobilisation ethnique ou culturelle. Ils entrent ainsi en action pour bouleverser les frontières politique de l'Etat, pour n'avoir pas réussi à les englober dans *sa* culture, ou, du moins, ils contestent la norme nationale dominante et exclusive. C'est en ce sens que le modèle adopté et articulé est très éclairant. Outre l'appréhension des mutations sociales que le nationalisme provoque dans certaines sociétés, il peut aider dans la compréhension des raisons qui sont à l'origine de la domination culturelle dans les sociétés dites nationales en restituant les processus par lesquels certaines variantes culturelles ont réussi à se transformer en cultures dominantes, en devenant la culture officielle de l'Etat. Aussi l'étude du processus nationaliste permettra-il d'appréhender comment d'autres cultures, qualifiées de dominées (vaincues) durant la phase de transition, peuvent renaître, développer des stratégies de résistances et catalyser des nationalismes réactifs ou, du moins, des mécontentements ethnicistes. C'est pourquoi l'étude du nationalisme dans une perspective anthropologique apparaît très pertinente pour comprendre la place, les fonctions et les enjeux des cultures et des langues dans le monde contemporain.

Bibliographie

‘ABDOUH, M., *Risalat at-tawhid (opuscule de l’unicité),* Beyrouth, Dar Ihya al-‘ulum, 1970.

ADAM, A., « La maison et le village dans quelques tribus de l’Anti-Atlas. Contribution à l’étude de l’habitation chez les Berbères sédentaires du groupe Chleuh », *Hespéris*, 37(3-4), 1950, pp.289-362.

ADAM, A., *Casablanca, essai sur la transformation de la société marocaine au contact de l’occident*, Paris, CNRS, 1968.

AGERON, CH.-R, « La politique berbère du Protectorat marocain de 1913 à 1934 », in *Politiques coloniales au Maghreb*, Paris, PUF, 1973, pp. 109-148.

AKANSUS, A., *al-Jaysh al-‘aramram al-khumasi fi dawlat awlad mawlana ‘Ali al-Sharif (La Remarquable Armée dans l’Etat de notre maître Ali Chérif)*, Fès, édition lithographique, 1918.

AKENKU, B., *ɣik lli tga tɣri wwarsh d tti lɜilm ⵝ tmaẓirt n Sus lli ganin iclḥiyn (Méthode de l’enseignement coranique et des sciences religieuses dans le Souss, le pays du groupe Chleuh),* manuscrit 135b, Fonds Arsène Roux, Bibliothèque de la Mmsh, Aix-en-Provence.

AKENKU, B., *Ssirt n Brahim u-Muḥmmad aknku d laṣl nnes d nnasab nns (La Biographie de Ssi Brahim u-Muḥmmad Aknku, son origine et sa généalogie),* manuscrit 135a, Fonds Arsène Roux, Bibliothèque de la Mmsh, Aix-en-Provence.

AL-‘ALAMI, M., *Allal El Fassi. Patriarche du nationalisme marocain,* Casablanca, Dar El Kitab, 1975.

AL-FASSI, A., « Fa’aliyyat al-lugha al-‘arabiyya (l’efficacité de la langue arabe) », *al-Lisan al-‘arabi*, n°3, Août 1965, pp.8-26.

AL-FASSI, A., « mustaqbal a-lugha al-‘arabiya (Avenir de la langue arabe) », *al-Bayina*, Revue du Ministère des Habous et des Affaires islamiques, n°9, janvier 1963, pp.109-121, et n°10, février 1963, pp.74-97.

AL-FASSI, A., *al-ḥarakat al-istiqlaliya bi al-Maghrib al-‘arabi (Les Mouvements indépendantistes dans le Maghreb arabe)*, Rabat, ar-Risala, 1993 (Le Caire, 1948).

AL-FASSI, A., *An-Nnaqd ad-ddati (l’autocritique)*, Rabat, Imprimerie ar-Risala, 1979 (1952).

AL-FASSI, A., *La politique berbère au Maroc, ses éléments, ses aspects et ses applications* (en arabe), Le Caire, 1952.

AL-FASSI, A., *Manhaj al-Istiqlaliyya (Méthode de l'indépendance)*, Rabat, imprimerie Istiqlal, 1963.

AL-FASSI, A., *Nida' al-Qahira (l'appel du Caire),* Rabat, ar-Risala, 1999 (1959).

AL-FASSI, ABU 'IMRAN, *Masa'il al-mudawannah (questions de corpus de jurisprudence)*, ms D1839, Rabat, Bibliothèque Générale.

AL-FASSI, M., « *al-Lugha al-barbariya shaqiqatu al-lugha al-'arabiya* (La langue amazighe est une sœur de la langue arabe) », *al-Baḥt al-'ilmi*, Revue du Ministère des Affaires culturelles, Rabat, n°14-15, pp.5-13.

AL-HAJOUI, M., *Intihar al-Maghrib bi yadi tuwwarih (le Maroc achevé par ses rebelles), mémoires politiques de Mohammed ben el-Hassan al-Hajoui*, (établi par Kalloufi Mohammed es-Saghir), Rabat, Al Ma'arif al Jadida, 1994.

AL-HUSRI, S., « L'idée de nation dans les pays arabes au début du XIXe siècle à la création de la ligue arabe », traduit par M. Colombe, *Orient*, n°21, 1962, pp.127-134.

AL-HUSRI, S., *Mahiyya al qawmiyya (Qu'est-ce la nationalité ?)*, Beyrouth, Markaz dirasat al-wahda al-'arabiya, 1985 (1959).

AL-ILGHI, S., *al-Madarasatu al-ula* (la première école), Casablanca, an-Najah al-Jadidah, 1998.

AL-JIRARI, A., *al-Adab al-maghribi. Dawahirihu wa qadayahu (La littérature marocaine. Faits et problèmes),* Rabat, al-Ma'arif al-Jadidah, 1986.

AL-JIRARI, A., *ash-Shaykh al-muhdit al-Hafid abu Shu'ayb ed-Dukkali (Le Cheikh le réformateur et l'érudit Abu Shu'ayb ed-Dukkali)*, Casablanca, an-Najah al-Jadidah, 1976.

AL-WASKHINI, B., *Manar as-su'ud 'an Tafrawt al-mulud wa madrasatuha al-'atiqa (Tafrawt el-Mulud et son école traditionnelle)*, Casablanca, an-Najah al-Jadidah, 1994.

AL-WAZZANI, M., *an-Nawazil al-jadida al-kubra* (Nouvelles et importantes imprévues juridiques), Fès, édition lithographique, 1910.

AMAHAN, A., « L'écriture en tachelhit est-elle une stratégie des zaouïas », in Drouin et Roth, *A la croisée des études libyco-berbères*, Mélanges offerts à Lionel Galand et Paulette Galand-Pernet, Paris, CNRS, 1993, pp.437-449.

AMAHAN, A., *Migrations et immigration dans un village du Haut-Atlas marocain depuis 1700 : Abadou des Ghoujdama*, Thèse, EHESS, Paris, 1978.

AMAHAN, A., *Mutations sociales dans le Haut-Atlas. Les Goujdama*, Paris-Rabat, Editions de La Maison des Sciences de l'Homme/Laporte 1999.

AMROUCHE, J., *Un algérien s'adresse aux Français*, Préface et présentation par Tassadit Yacine, Paris, l'Harmattan, 1994.

ANDERSON, B., *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme,* Paris, La Découverte, 2002 (1983).

ARKOUN, M., *Pour une critique de la raison islamique,* Paris, Maisonneuve et Larose, 1984.

ASBIY, L., « Remarques à propos des écoles traditionnelles dans le Souss », in *Les Ecoles scientifiques traditionnelles, réformes et leur intégration dans l'environnement moderne* (en arabe), Publications de l'association Aduz, Mohammedia, SMONA, 1996, pp. 97-115.

AS-SOUSSI, A., *Muntaha an-nnuqqul wa mushtaha al-'uqul* (le plus probant des écrits et la passion des esprits), Rabat, ms BG, D.633.

AS-SOUSSI, M.M, *al-Ilghyat (Les Ecrits d'Ilgh)*, Casablanca, an-Najah al-Jadidah, 1963.

AS-SOUSSI, M.M, *al-Ma'sul (le miélleux)*, Casablanca, an-Najah al-Jadidah, 1960-1 (20 vol.).

AS-SOUSSI, M.M, *al-Madaris al-'ilmiyya al-'atiqa bi Souss, nidhamuha wa asatidatuha (Les écoles traditionnelles dans le Souss, leur système et enseignants*), Tanger, Mu'ssasat at-Taghlif wa Tiba'a wa Nnachr, 1987.

AS-SOUSSI, M.M., *at-Tiryaq al-mudawi fi axbar as-Shaykh sidi al-Hajj Ali ad-Derqawi*, Tétouan, Imprimerie al-mahdiya, 1960.

AS-SOUSSI, M.M., *Iligh dans le passé et dans le présent*, Rabat, Imprimerie royale, 1966.

AS-SOUSSI, M.M., *Min khilal Jazula (A travers le pays de Jazula)*, Tétouan, Imprimerie Mahdiya, sd.

AS-SOUSSI, M.M., *Souss al-'alima* (*Le Souss savant)*, Casablanca, Benchra, 1984 (1960).

AUBIN, E., *Le Maroc d'aujourd'hui*, Paris, A. Colin, 1904.

AYACHE, G., « La fonction d'arbitrage du Makhzen », in *Actes du Durham. Recherches récentes sur le Maroc moderne, 13-15 juillet 1977,* Rabat, Publication du *Bulletin économique et Social du Maroc*, 1978, pp. 5-21.

BARTH, F., *Ethnic groups and Boundaries. The social organization of culture difference,* F. Barth (Ed.), Bergen/Londres, Allen & Unwin, 1969, et sa traduction française, « Les groupes ethniques et leurs frontières » in, Poutignat P., et Streiff-Fenart J., *Théories de l'ethnicité,* Paris, PUF, 1995, pp.203-249.

BASSET, H.., *Essai sur la littérature des Berbères,* Paris, Awal-Ibis, 2000 (1920).

BASSET, R., « Poème de çabi en dialecte chelha, transcription et traduction française », *Journal asiatique*, t.XIII, 1879, pp. 476-508.

BEN 'ABBUD, M., « Le Congrès du Maghreb en 1947 et le début des activités du Bureau du Maghreb arabe au Caire : L'opération Ibn 'Abdelkrim », in *Le Bureau du Maghreb arabe au Caire. Etudes et documents*, Rabat, éditions Okad, 1992, pp.39-62.

BEN AZZOUZ, H., *Ziyarat al-amir Chékib Arsalan li al-Maghrib* (Le séjour marocain de l'émir Chékib Arslan), Tétouan, 1980.

BEN NACER, CH., *al-Ajwiba an-nasiriya fi shuun al-badiya (les réponses du Ben Nacer à propos des affaires de la campagne)*, Rabat, ms BG, n° D1508.

BEN SOUDA, B., « Si Abou Chouaïb Doukkali, sa vie, ses œuvres », *Revue marocaine de Législation, Doctrine, Jurisprudence chérifienne,* n°6-7, 1937-1938, p.5

BENMENSOUR, A., *Qaba'il al-Maghrib (Tribus du Maroc),* Rabat, Imprimerie royale, 1968.

BENRABAH, M., *Langue et pouvoir en Algérie. Histoire d'un traumatisme linguistique*, Paris, Séguier, 1999.

BERARD, V., *L'affaire marocaine*, Paris, A.Colin, 1906.

BERKAOUI, M., *La révolte de Bou Hmara, contribution à l'histoire du Maroc précolonial*, Université De Poitiers, Thèse de 3eme cycle, 1982.

BERNARD, M., *La pacification du Maroc, 1907-1934*, Paris, Publication du Comité de l'Afrique française, 1936.

BERNARD, S., *Le conflit franco-marocain 1943-1956*, Bruxelles, Eds de l'Institut de Sociologie, 1963 (3 vol.).

BERQUE, J., « Ça et là dans les débuts du réformisme religieux au Maroc », *Etudes dédiées à la mémoire de Levi-Provençal*, Paris, 1962, pp.471-494.

BERQUE, J., « Fès dans l'entre deux guerres », in *Maghreb entre deux guerres*, Paris, Seuil, 1962, pp.168-190.

BERQUE, J., « Genèse d'une métropole musulmane », in *Maghreb, Histoire et société*, Alger, SNED, 1974, pp.35-47.

BERQUE, J., « Les archives d'un cadi rural », *Revue africaine*, vol. XCIV, 1950, pp.113-124.

BERQUE, J., « Ville et université : Aperçu sur l'histoire de l'école de Fès », *Revue historique du Droit français et étranger*, vol. XXVII, 1949, pp.64-117.

BERQUE, J., *Al Yousi : problèmes de la culture au Maroc au XVII^e siècle*, Paris, Mouton, 1958.

BERQUE, J., *Structures sociales du Haut-Atlas*, Paris, PUF,1955.

BERQUE, J., *Uléma-s, fondateurs et insurgés du Maghreb XVII^e siècle*, Paris, Sindbad, 1982.

BIDWELL, R., *Morocco under Colonial Rule. French administration of tribal areas, 1912-1956*, London, Franc Cass, 1973.

BOUKOUS, A., « Mohammed Mokhtar Soussi, figure emblématique de la différence », in *Parcours d'intellectuels maghrébins. Scolarité, formation, socialisation et positionnements,* Aissa Kadri (Sous la dir.), Paris, Kartala, 1999, pp.113-128.

BOURDIEU, P., « Les rites d'institution », in *Actes de la Recherche en Sciences sociales,* n°43, 1982, pp.58-63.

BOURDIEU, P., *Le langage et le pouvoir symbolique,* Paris, Seuil, 2002.

BOURDIEU, P., *Le sens pratique,* Paris, Minuit, 1980.

BOURDIEU, P., *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Editions du Seuil, 1998 (1992).

BOURDIEU, P., *Questions de sociologie*, Paris, Eds de Minuit, 1984.

BOUTALEB, A., *Dikrayat, wujuh, wa ahdat* (*mémoires, figures et événements*), Rabat, SMIE, 1993 (3 vol.).

BRIVES, A., *Voyages au Maroc (1901-1907)*, Alger, A. Jourdan, 1909.

BROWN, K., « profile of a nineteenth-century moroccan scholar », in *Scholars, Saints and Sufis. Muslim religious institutions in the Middle East since 1500*, Edited by Nikki R. Keddie, University of California Press, 1972, pp.127-148.

BROWN, K., « The impact of the dahir berber in salé », in, *Arabs and Berbers: From tribe to nation in North Africa*, edited by Ernset Gellner and Charles Micaud, London, Duckworth, 1973, pp.201-215.

BROWN, K., *Les gens de Salé. Les Slawis : Traditions et changements de 1830 à 1930,* traduit de l'anglais par Fernand Podevin, Casablanca, EDDIF, 2001.

BRUNOT, L., « L'université marocaine de la Karaouiyine », *Bulletin de l'Enseignement public*, n°32, Juin 1921, pp.196-206.

BURKE III, E., « The image of the Moroccan State in French ethnological litterature: a new look at the origin of Lyautey-s Berber policy », in *Arabs and Berbers: from tribe to nation in North Africa* Gellner, E. and Micaud, Ch. (Editited), Londres, Duckworth, 1973, pp.175-199.

BURKE III, E., *Prelude to protectorate in Morocco, precolonial protest and resistance, 1860-1912*, Chicago, The University of Chicago Press, 1976.

CAGNES, J., *Nation et nationalisme au Maroc. Aux racines de la nation marocaine,* Rabat, Dar an-Nashr al-Maghribiya, 1988.

CAMPOU, L., *Un empire qui croule. Le Maroc contemporain,* Paris, Plon, 1888.

CARRE, O., *Le nationalisme arabe*, Paris, Payot, 1996 (1993).

CELERIER, J., *Maroc*, Paris, Editions Berger-Levrault, 1948.

CENIVAL, P., « la Légende du juif Ibn Mech'al et la fête du sultan des Tolbas à Fès », *Hespéris*, V, 1925, pp.137-218.

CERTEAU, M.-DE, JULIA, D. ET REVEL, J., *Une politique de la langue. La révolution française et les patois : l'enquête du Grégoire,* Paris, Gallimard, 1975.

CHEVALIER, D., « Grande guerre, éveil des peuples », in *Les Arabes, du message à l'histoire*, Chevalier D., et Miquel, A. (Sous dir.), Paris, Fayard, 1995, pp.467-485.

CHEVALIER, D., « Réalisations territoriales et arabisme », in *Les Arabes, du message à l'histoire*, Chevalier D., et Miquel, A. (Sous dir.), Paris, Fayard, 1995, pp.487-511.

CHEVRILLON, A., *Un crépuscule de l'Islam. Fès en 1905*, Paris, Hachète, 1906.

CIGAR, N., « Société et vie politique à Fès sous les premiers 'Alaouites (1660-1830) », *Hespéris-Tamuda*, vol. XVIII, 1978-1979, pp.93-172.

CLAUDOT-HAWAD, H., « Touaregs : l'identité en marche », *Etudes et Documents berbères*, n°14, 1996, pp.223-232.

COLLIEZ, A., *Notre protectorat marocain. La première étape 1912-1930*, Paris, Marcel Rivière, 1930.

COLOMBE, M, « Pages choisies de Jamal ad-Din al-Afghani », *Orient*, n°21, 1962, pp. 87-115.

COLOMBE, M, « Pages choisies de Jamal ad-Din al-Afghani », *Orient*, n°23, 1962, pp. 169-198.

COLOMBE, M, « Pages choisies de Jamal ad-Din al-Afghani », *Orient*, n°24, 1962, pp. 121-151.

COLOMBE, M., « L'Islam et le nationalisme arabe à la veille de la première guerre mondiale », *Revue historique,* t.223, janvier-mars 1960, pp.58-98.

COLOMBE, M., « Pages choisies de Jamal ad-Din al-Afghani », *Orient*, n°22, 1962, pp. 125-159.

COLONNA, F., « Invisibles défenseurs : à propos du *kuttab* et d'un chapitre de Joseph Desparmet », *Pratiques et Résistances culturelles au Maghreb*, sous dir. De Noureddine Sraïeb, Paris, CNRS, 1992, p.47.

CONNOR, W., « The politics of ethnonationalism », *Journal of International affairs*, 27 (1), 1973, pp.1-21.

CONNOR, W., *Ethnonationalism: The quest for understanding,* Princeton, Princeton Univesity Press, 1994.

Cordelier, S., et Poisson, P. (coordinations éditoriales), *Nations et nationalismes*, Paris, La Découverte, 1995.

COUR, A., *L'établissement des dynasties des chérifs au Maroc : et leur rivalité avec les Turcs de la régence d'Alger 1509-1830*, Paris, Ernest Leroux, 1904.

DAMIS, J., *Harakat al-madaris al-hurra bi al-Maghrib (1919-1970) (The free-scholl movement in Morocco 1919-1970),* traduit de l'anglais par Said Moatassime, Casablanca, an-Najah al-Jadidah, 1991 (édition anglaise 1970).

DEHEUVELS, L-.W., « Le témoignage littéraire : roman et théâtre entre Orient et Occident », in *Les Arabes, du message à l'histoire*, Chevalier D., et Miquel, A. (Sous dir.), Paris, Fayard, 1995, pp.425-466.

DELANOË, G., *Lyautey, juin, Mohammed V, fin d'un Protectorat*, *mémoires historiques*, Paris, l'Harmattan, 1988.

DELPHIN, G., *Fès, son université*, Paris, Leroux, 1889.

DESPARMET, J., *Coutumes, Institutions, Croyances des indigènes de l'Algérie*, (trad. Bousquet et Pérès), Alger, La Typo-Litho, 1939.

DEUTSCH, K., *Nationalism and social communication. An enquiry to foundations of nationality,* Cambridge, U.S.A, 1951

DJAIT, H., *La Grande Discorde. Religion et politique dans L'islam des origines*, Paris, Gallimard, 1990.

DOUTE, E., « L'organisation domestique chez les Haha », *Renseignements coloniaux*, 1905, pp.1-16.

DOUTTE, E., « Le Sultanat marocain », *Revue politique et parlementaire*, t.LXI, 183, 10 septembre 1909, pp.421-438.

DRESCH, J., « Lyautey », in *Techniciens de la colonisation,* Paris, PUF, 1946, pp.133-156.

EICKLMAN, D., *al-Ma'rifa wa ssulta fi al-Maghrib –Savoir et pouvoir au Maroc-* (*Knowledge and power in Morocco, the education of the twentieh century notable*), traduit de l'Anglais par Mohammed Aafif, Rabat, Eds Tarik Ben Ziyyad, 2001 (édition anglaise 1985).

EL-'ABBADI, H., « 'Inayat ad-duwwal al-muta'aqiba 'ala al-Maghrib bi jami'at al-Qarawiyyin (Le traitement spécial des Etats successifs de la mosquée Qarawiyyin), *al-Karawiyyin*, n°1, 1989, pp.97-101.

EL-FAYACHE, O., « Les Berbères sont-ils musulmans ? », *L'Action du Peuple*, n°15, 10 novembre 1933.

EL-KADIRI, A., *Mudakkirati fil harakat al-wataniyya al-maghribiyya (mes souvenirs dans le Mouvement national marocain)*, Casablanca, an-Najah al-Jadidah, 1992 (3 vol.).

EL-KETTANI, M.B, *Biographique du Cheikh el-Kattani le Martyr*, Rabat, Imprimerie nationale, 1962.

EL-OUAZZANI, M.-H, « La politique berbère », *l'Action du peuple*, n°7, 5 septembre 1933.

EL-OUAZZANI, M.-H., « La politique berbère et le statut du Maroc », *L'Action du Peuple*, n°17, 24 novembre 1933.

EL-OUFRANI, M-. E., *Histoire de la dynastie saàdienne au Maroc (1511-1670)*, trad. O. Houdas, Paris, E. Leroux, 1889.

EL-QADERY, M., *L'Etat national et les Berbères. Le cas marocain. Mythe colonial et négation nationale,* Montepellier III, Thèse d'Histoire contemporaine, 1995.

En-Naciri Es-Slaoui, *al-Istiqsa fi axbar al-Maghrib al-aqsa (Quête des chroniques du Maghreb extrême)*, Le Caire, 1898.

Erckmann, J., *Le Maroc moderne,* Paris, Challamel, 1885.

ES-SAHILI, O., *L'Institut scientifique de Taroudant et Les Ecoles traditionnelles dans le Souss* (en arabe), Casablanca, Dar an-Nashr al-Maghribiya, 1990.

ES-SAYH, H., *'Ala hamich tarikh al-Qarawiyyin* (En marge de l'histoire de la Qarawiyyin), Casablanca, an- Najah el-Jadidah, 1979.

ES-SAYH, M., « al-Haraka as-salafiya al-islamiya fi al-Maghrib wa nuzul ash-shaykh Abu Shu'ayb ed-Dukkali bi Rribat (Le Mouvement salafiste au Maroc et l'arrivée du Cheikh Abu Shu'ayb ed-Dukkali à Rabat) », *Da'wat al-Haqq,* décembre-janvier 1968-1969, pp.38-40.

ET-TAZI, A., *Jami' al-Qarawiyyin, al-masjid wal-jami'a bi madinat* fas (Al-Karawiyyin, la mosquée et l'université à Fès), Beyrouth, Dar al kitab al lubnani, 1972.

EZ-ZAYYANI, A., *le Maroc de 1631 à 1812*, Traduit par Houdas, Paris, 1886.

FAGNAN, E., *Extraits relatifs au Maghreb (Géographie et histoire)*, Alger, Ancienne maison Bastide-Jourdan Jules Carbonel, 1924.

Faransa wa siysatuha al-barbariya fi al-Maghrib al-aqsa min wijhat nadariha al-qadaiya, (La France et sa politique berbère au Maroc du point de vue juridique), Le Caire, 1931.

FEKKAK, A., *Les Partis politiques marocains face au fascisme et sociologie des relations internationales (1934-1945)*, Doctorat de 3ème cycle, EHESS, 1976.

FOUCAULD CH.-E. (DE), *Reconnaissance au Maroc*, 1883-1884, Challamel, Paris, 1888.

GAUDEFROY-DEMOMBYNES, R., *L'œuvre française en matière de l'enseignement au Maroc*, Paris, Guethner, 1928.

GAYFFIER-BONNEVILLE, A.-C.-DE, « Renaissance arabe et solidarité musulmane dans la Nation arabe », *Revue des Mondes musulmans et de la Méditerranée*, n°95-96-97-98, 2002, pp.71-93.

GEERTZ, C., « The Integrative revolution. Primordial sentiments and civil politics in New States », in Geertz, C. (dir.), *Old societies and new states*, Londres, The Free Press of Glencoe, 1963.

GEERTZ, G., *Observer l'Islam. Changement religieux au Maroc et en Indonésie*, Paris, La Découverte, 1992 (édition anglaise, 1968)

GELLNER, E., « Le nationalisme en apesanteur », *Terrain*, 17, 1991, pp.7-30 (traduit de l'anglais par J.-C. Galey).

GELLNER, E., « le nationalisme et les deux formes de la cohésion dans les sociétés complexes », in : Delannoi (Gil) et Taguieff (Pierre-André) (eds), *théories du nationalisme,* Paris, Kimé, 1991, pp.233-256,

GELLNER, E., « Pouvoir politique et fonction religieuse dans l'Islam marocain », *Annales : Econmies, Sociétés, Civilisations,* Paris, Armad Colin, n°3, Mai-juin 1970, pp.669-713.

GELLNER, E., *Muslim society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984;

GELLNER, E., *Nations et nationalisme,* Paris, Payot, 1989 (Edition anglaise: Nations and Nationalism, Oxford, Basil Blackwell, 1983).

GHALLAB, A., « *'Urubat had al-Maghrib*, L'arabité de ce Maroc », in *Amazighité. Débat intellectuel*, Publication du Centre Tarik Ibn Ziyyad, Rabat, 2002 (*Ad-Dawha*, février 1977), pp. 32-34.

GHALLAB, A., « al-Bu'd al-hadari li al-Maghrib al-'arabi (La dimension civilisationnelle du Maghreb arabe) », in *Fil Fikr as-siyasi (Ecrits politiques)*, Rabat, SMIE, 1993, pp.181-202.

GHALLAB, A., « Al-Maghrib al-'arabi wal wahda al-'arabiyya. Al-wahda ka badilin lil qawmiyya. Limada ? (Maghreb arabe et unité arabe. L'unité comme substitut au

nationalisme. Pourquoi ? », in *Fil Fikr as-siyasi (Ecrits politiques)*, Rabat, SMIE, 1993, pp.205-223

GHALLAB, A., *L'Histoire du mouvement nationaliste marocain*, Casablanca, an-Najah al-Jadidah, 2000 (1977).

GHALLAB, A.., *al-Fikr at-taqaddumi fil idyulujiya at-ta'aduliya (la pensée progressiste dans l'idéologie égalitariste)*, Rabat, 1979.

GOICHON, A.-M, « Le Panislamisme d'hier et d'aujourd'hui », in *L'Afrique et l'Asie*, Bulletin des Anciens du C.H.E.A.M, 1950, pp.18-44.

GOLVIN, L., « La Médersa, nouvel outil du pouvoir », in *Fès médiévale : entre légende et histoire, un carrefour de l'Orient à l'apogée d'un rêve (*Dirigé par Mezzine, M.), *Autrement*, Série Mémoires, n°13, 1992, pp. 92-99.

GOSSIAUX, J.-F., « En Europe, la nation », *L'Homme*, n°129, 1994, pp.175-180.

GOSSIAUX, J.-F., *Les pouvoirs ethniques dans les Balkans*, Paris, PUF, 2002.

GRANDVAL, G., *Ma mission au Maroc*, Paris, Plon, 1956.

GUENNOUN, S., *La montagne berbère. Les Ayt Oumalou et le pays Zaïan*, *Renseignements Coloniaux*, 1929, pp. 1-96.

GUILLAUME, G., *Les Berbères marocains et la pacification de l'Atlas central*, 1912-1933, Paris, Julliard,1946.

GUILLEN, P., *L'Allemagne et le Maroc de 1870 à 1905*, Paris, PUF, 1967.

HAJJI, A., « al-Halaqa al-mafquda min tarikh al-haraka al-wataniyya (l'Anneau absent dans l'histoire du Mouvement national) », *Daàwat al-haqq (La propagande de la vérité),* n°232, Juin 1983.

HAJJI, M., *al-Zawiyya al-Dilaiyya*, Rabat, Imprimerie al-Wataniyya, 1964.

HALSTEAD, J.-P, *Rebirth of a nation. The origins and rise of moroccan nationalist, 1912-1944,* Cambridge, Harvard University Press, 1967.

HAMMOUDI, A., « Sainteté, pouvoir et société : Tamgrout aux XVII^e siècle et XVIII^e siècle », *Annales Economies, Sociétés, Civilisations.*, mai-août, 1980, pp.615-641.

HAMMOUDI, A., « Segmentarité, stratification sociale, pouvoir politique et sainteté », *Hespéris-Tamuda*, vol. XVI, 1975, pp. 147-180.

HARAKAT, B., *al-Maghrib 'abra at-tarix (Le Maroc à travers l'histoire)*, Casablanca, dar ar-rashad al-Haditha, 1984 (1963).

HARBI, M., *Aux origines du F.L.N*, Paris, Bourgois, 1975.

HARDY, G., « Plan d'études et programmes de l'enseignement indigène », *Bulletin de l'Enseignement public*, n°24, Octobre 1920, pp.393-419.

HAWAD, M., « L'Elite que nous avons voulu raccomoder sur les cendres…Après la création des Etats africains », in *Elites du monde nomade touareg et maure,* sous la Direction de Pierre Bonte et Hélène Claudot-Hawad, Les cahiers de l'Iremam 13-14, Aix-en-Provence, 2000, pp. 79-96.

HAWAD, M., CLAUDOT-HAWAD, H., « *Ebawél/essuf* : les notions d' « intérieur » et d' « extérieur » dans la société touarègue », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée,* n°38, 1984, pp.171-179.

HAY, J.-D., *Western Barabry*, London, Murray, 1891.

HOBSBAWM, E., *Nations et nationalisme depuis 1870. Programme, mythe, réalité,* traduit de l'anglais par D. Peters, Paris, Gallimard, 1992 (1990).

HOURANI, A., *Arabic thought in the liberal age*, Oxford, University Press, 1970.

HURE, A., *La pacification du Maroc, 1931-1934*, Paris, Berger-Levrault, 1952.

IBN ABI ZAR', *Rawd al-qirtas. Histoire des souverains du Maghreb et annales de la ville de Fès*, Trad. Beaumier, Paris, Imprimerie royale, 1860.

IBN KHALDUN, *Discours sur l'Histoire universelle, al muqaddima*, trad. Viencent Monteil, Paris, Sindidab, 1967/8.

IBN ZAYDAN, *Ithaf a'lam an-Nnas bi jamal hadirat Maknas*, Rabat, Imprimerie Wataniya, 1929-1933,

IZARD, M., *L'Odyssée du pouvoir. Un royaume africain : Etat, société, destin individuel,* Paris, Editions de l'Ehess, 1992.

JABRE, F., « Dans le Maroc nouveau : Le rôle d'une université musulmane », *Annales d'Histoire économique et sociale*, n° 51, 1938, pp. 195-207.

JAFFRELOT, CH., « Les modèles explicatifs de l'origine des nations et du nationalisme. Revue critique », in Delannoi (Gil) et Taguieff (Pierre-André) (eds), *théories du nationalisme,* Paris, Kimé, 1991, p.139-177.

JAMOUS, R., « Interdit, violence et baraka. Le problème de la souveraineté dans le Maroc traditionnel », in *Islam : Société et communauté. Anthropologies du Maghreb*, sous dir. Ernest Gellner, Les Cahiers du C.R.E.S.M, Paris, Editions du CNRS, 1981, pp.34-54.

JAMOUS, R., *Honneur et Baraka. Les structures sociales traditionnelles dans le Rif*, Paris, MSH, 1981.

JULIEN, CH.-A., *L'Afrique du Nord en marche. Nationalismes musulmans et souveraineté française*, Paris, Julliard, 1975.

JULIEN, CH.-A., *Le Maroc face aux impérialismes*, Paris, A.J éds, 1978.

KABLY, M., « *Ummah*, identité régionale et conflits politico-religieux », *Studia Islamica*, LVIII, 1983, pp. 83-107.

KABLY, M., *Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du Moyen Age (XIV et XV siècles)*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1986

KAÏR-EDDINE, M., *Il était une fois un vieux couple heureux*, Récit, Paris, Seuil, 2002.

KEDDIE, NIKKI R., *An Islamic response to imperialism. Political and religious writing of Sayyid Jamal ad-Din "al-Afghani", including a translation of the "Refutation of the Materialists" from the original persian,* Berkeley; Los Angeles, University of California Press, 1968.

KEDDIE, NIKKI R., *Sayyid Jamal ad-Din « al-Afghani ». A political biography*, Berkeley-Los Angeles-London, University of california Press, 1972

KENBIB, M., « Protections, Protectorat et nationalisme, 1904-1938 », *Hespéris-Tamuda*, vol. XVIII, 1978-1979, pp. 172-197.

KENBIB, M., *Les protégés, contribution à l'histoire contemporaine du Maroc*, Rabat, Faculté des Lettres et des Sciences humaines, 1996.

KHATIBI, A., *Maghred pluriel*, Paris, Denoël, 1983.

KNIBIEHLER, Y., « L'enseignement au Maroc pendant le Protectorat (1912-1956), les « fils de notables » », *Revue d'Histoire moderne et contemporaine*, n°41-3, juillet-septembre, 1994, pp.489-498.

LA MARTINIERE, H. (DE), « le Sultan du Maroc et son gouvernement », *Revue française de l'Etranger et des Colonies*, II (1885), pp.282-285.

LACOUTURE, J., *Cinq hommes et la France*, Paris, Seuil, 1961.

LACOUTURE, JEAN ET SIMONE, *Le Maroc à l'épreuve*, Paris, Le seuil, 1958.

LAHBABI, M., *Le gouvernement marocain à l'aube du XX^e siècle*, Rabat, Ed. Techn. Nord-africaine, 1958.

LAOUST, E., « Le taleb et la mosquée en pays berbère », *Bulletin de l'Enseignement public*, n°61, oct. 1924, pp. 3-18.

LAROUI, A., *Esquisses historiques*, Casablanca, Centre culturel arabe, 1992.

LAROUI, A., *Histoire du Maghreb. Un essai de synthèse*, Paris, Maspero, 1970.

LAROUI, A., *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912)*, Casablanca, Centre Culturel arabe, 1993 (1977).

LAROUSSI, A., *Pour une sociologie des ruptures ; la tribu au Maghreb médiéval*, Tunis, Faculté des Sciences humaines et sociales, 1997.

LARROYE, M., « Réformisme musulman et protestantisme chez Ernest Gellner. Intérêts et limites d'une comparaison », in L'anthropologie du Maghreb selon Berque, Bourdieu, Geertz et Gellner, Actes du Colloque de Lyon 21-23 septembre 2001, Sous la direction de Lahouari Addi, Paris, Awal/Ibis press, 2003, pp.81-94.

LATOUR, B. (DE), *Vérités sur l'Afrique du Nord,* Paris, Plon, 1956.

Le Plan des réformes marocaines, Reider, Paris, 1934.

LE TOURNEAU, R., *Fès avant le Protectorat, étude sociale et économique d'une ville de l'Occident musulman*, Casablanca, SMLE, 1949.

LE TOURNEAU, R., *Histoire du Maroc moderne*, Publication de l'université de Provence, 1992.

LE TOURNEAU, R., *La vie quotidienne à Fès en 1900,* Paris, Hachette, 1965.

LEVEAU, R., *Le Fellah marocain défenseur du trône,* Paris, Presses de la Fondation nationale des Sciences politiques, 1976.

LEVI-PROVENÇAL, E., « la fondation de la ville de Fès », *Annales de l'Institut d'Etudes orientales*, t.IV, 1938.

LEVI-PROVENÇAL, E., *Documents inédits d'histoire almohade*, Paris, Geuthner, 1928.

LEVI-PROVENÇAL, E., *Les Historiens des Chorfa. Essai sur la littérature historique et biographique au Maroc du XVIe au XXe siècle,* Paris, Larose, 1922.

LEVI-STRAUSS, C., *L'identité,* Paris, Grasset, 1977.

Lewis, B., *Les Arabes dans l'histoire*, traduit de l'anglais par Denis-Armand Canal, Paris, Aubier, 1993.

LUCCIONI, J., « L'Elaboration du dahir berbère du 16 mai 1930 », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée,* n°38 (2), 1984, pp. 75-81.

LYAUTEY, MARECHAL, *Paroles d'action*, présentées par J.L., Miège, Paris, Imprimerie nationale, 1995.

M'HAMDI, A., *ad-dawla wal-lmujtama' fi al-Maghrib. Namudaj ayt Baâmran (le pouvoir et la société au Maroc. Le cas des Ayt Baâmran)*, Casablanca, Edition Dar Toubkal, 1989.

MAGHNIA, A., « La Qarawiyine, carrefour du savoir », in *Fès médiévale : entre légende et histoire, un carrefour de l'Orient à l'apogée d'un rêve (*Dirigé par Mezzine, M.), *Autrement*, Série Mémoires, n°13, 1992, pp. 109-123.

MAHDI, M., *Pasteur de l'Atlas. Production pastorale, droit et rituel,* Casablanca, an-Najah al-Jadidah, 1999.

MAKHZUMI, M., *Khatirat jamal ad-din al-Husayni al-Afghani (Impressions de Jamal ad-Din al-Afghani)*, Beyrouth, dar al fikr al-hadit, 1970.

MARTY, P., « la politique berbère du Protectorat », *Renseignements Coloniaux*, 1925, pp. 322-325.

MARTY, P., « Le collège musulman Moulay Driss », *Renseignements Coloniaux*, 1925, pp. 1-16.

MARTY, P., *Le Maroc de demain*, Paris, Publication du Comité de l'Afrique française, 1925.

MASLOV, B., *Les mosquées de Fès et du Nord du Maroc*, avec la collaboration de Levi-Provençal, Paris, Eds Arts et Histoire, 1937.

MAUDURT, R., « le Sultan et la cour », *Afrique française*, 1906, p.335.

MAUROIS, A., *Lyautey*, Paris, Plon, 1931.

MELIKOFF, I., « Djamal al-Din al-Afghani », *Encyclopédie de l'Islam*, Paris-Leyde, 1965, t.II, pp.427-430.

MERAD, A., *L'Islam contemporain*, Paris, PUF, 1984.

MERAD, A., *Le réformisme musulman en Algérie. Essai d'histoire religieuse et sociale*, Paris, Mouton, 1967.

MERROUNI, M., *Le Collège musulman de Fès (1914-1956)*, Montréal, Faculté des Sciences de l'Education, 1983.

MICAHUX-BELLAIRE, E., « L'organisme marocain », *Revue du Monde musulman*, t.IX, 1909, p.1-43.

MICHAUX-BELLAIRE, E., « Au Maroc. L'héritage de Moulay el-Hassan », *Revue du Monde musulman*, t.IX, 1908, pp. 412-420.

MICHAUX-BELLAIRE, E., « Le wahhabisme au Maroc », *Renseignements Coloniaux*, 1928, pp. 489-492.

MICHAUX-BELLAIRE, E., « Tentative de restauration idrisside », *Revue du Monde musulman*, 7, 1908, pp.393-423.

MIEGE, J.-L., *Le Maroc et l'Europe, 1830-1894*, Paris, PUF, 1961-1963.

MONTAGNE, R., *Les Berbères et le Makhzen dans le Sud marocain. Essai sur la transformation politique des Berbères sédentaires (Groupe chleuh)*, Paris, Félix Alcan, 1930.

MONTAGNE, R., *Naissance du prolétariat au Maroc : enquête collective exécutée de 1948 à 1950*, Paris, Peyronnet, 1952.

MOULAY SLIMANE AL-'ALAOUI, *Kitab 'inayat ul al-majd bi dikr 'al al-Fassi ibn al-Jadd,* Fès, Imprimerie Nouvelle, édition lithographique, 1927.

MOUNIB, M., *ad-Dahir al-barbari akbar ukduba siyasiya fi tarikh al-Maghrib al-mu'asir (Le dahir berbère. Grand bluffe politique dans l'histoire du Maroc contemporain),* Rabat, Bou Regreg, 2003.

MOUSSAID, M., *Etude sur Paris et Fès aux XIII-XV^e siècles (étude comparée)*, Doctorat de l'EHESS, 1997.

MUCHEMBLED, M., *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne, XV^e et XVII^e siècles,* Paris, Flammarion, 1977.

NASR, N-.S., *Sciences et savoir en Islam*, Paris, Sindibad, 1979.

NOIRIEL, G., « Nations, nationalités, nationalismes. Pour une socio-histoire comparée », in *Etat, nation et immigration,* Paris, Belin, 2001, pp. 87-144.

NOIRIEL, G., « Socio-histoire d'un concept : les usages du mot « nationalité » au XIX^e siècle », in *Etat, nation et immigration. Vers une histoire du pouvoir,* Paris, Belin, 2001, pp. 147-165

OUBELLA, B., « les mécanismes de l'école traditionnelle entre le réalisme et l'indépendance », in *Les Ecoles scientifiques traditionnelles, réformes et leur intégration dans l'environnement moderne* (en arabe), Publications de l'association Aduz, Mohammedia, SMONA, 1996, pp.55-68.

OUERDANE, A., « Genèse de la « crise berbériste » de 1949. Les nationalistes kabyles révolutionnaires de l'Etoile Nord-Africaine et l'arabo-islamisme », *Tafust*, Série spéciale : « Etudes et débats », n°3, Juin 1986, pp.109-120.

OUMLIL, A., « Mokhtar as-Soussi. Le pouvoir scientifique et le pouvoir politique », in *Mokhtar as-Soussi, la mémoire récupérée* (en arabe), Actes du Colloque organisé à Agadir les 21, 22 et 23 décembre 1986, Casablanca, an-Najah al-Jadidah, 1987, pp.7-25.

PAKDAMAN, H., *Seyyed Djamal ed-Din Assad Abadi, dit Afghani : suivi d'un choix de textes de Gamal al-Din al Afghani, traduits de l'arabe et du persan,* Paris, G.-P. Maisonneuve et Larose, 1969

PASCON, P., (avec la collaboration de ARRIF, A., SCHROETER, D. ET TOZY, M.), *La Maison d'Iligh l'histoire sociale du Tazerwalt,* Rabat, Smer, 1984.

PASCON, P., « Segmentation et stratification dans la société rurale marocaine », in Actes de DURHAM, *Bulletin économique et Social du Maroc,* n°138-139, Rabat, 1979, p.105-120.

PASCON, P., *Le Haouz de Marrakech*, Rabat/Curs et Tanger/Editions marocaines et internationales, 1977 (2 volumes).

PEREITE, A., (« avec S. Biarny), « Les Medersas de Fès », *Archives marocaines*, XVIII, 1912, pp. 257-372.

POLANYI, K., *La grande transformation : aux origines politiques et économiques de notre temps,* Paris, Gallimard, 1983.

RACHIK, H., « La science est une chasse : aperçu sur la pensée de Mokhtar Soussi », in *Penseurs maghrébins contemporains*, Casablanca, EDDIF, 1994, pp.249/267.

RACHIK, H., *Symboliser la nation. Essai sur l'usage des identités collectives au Maroc,* Casablanca, Editions Le Fennec, 2003.

RENAN, E., *Qu'est-ce qu'une nation ?,* Paris, Pocket, 1992

RIVET, D., *Le Maroc de Lyautey à Mohammed V : le double visage du Protectorat,* Paris, Denoël, 1999.

RIVET, D., *Lyautey et l'institution du Protectorat au Maroc, 1912-1925*, Paris, l'Harmattan, 1988 (3 volumes).

RIZK, CH., *Entre l'Islam et l'arabisme : Les Arabes jusqu'en 1945*, Paris, Albin Michel, 1983.

RODINSON, M., *Les Arabes*, Paris, P.U.F, 1979.

ROGER, A., *Les grandes théories du nationalisme*, Paris, Armand Colin, 2001.

SADKI AZAYKU, A., « Avis juridiques de certains Ulémas du Sud à propos du régime des *Ineflas* dans le Haut-Atals occidental au début du XVII^e^ siècle » in *L'histoire du Maroc. Les interprétations possibles*, Rabat, Centre Tarik Ben Ziyad, 2002, pp.185-238.

SADKI AZAYKU, A., « L'Interprétation généalogique de l'histoire nord-africaine pourrait-elle être dépassée ? », in *Histoire du Maroc ou les interprétations possibles,* Rabat, Centre Tarik Ibn Zyad, 2002, pp.5-28.

SADKI AZAYKU, A., « La Montagne marocaine et le pouvoir central. Un conflit mal élucidé », in *Histoire du Maroc ou les interprétations possibles,* Rabat, Centre Tarik Ibn Zyad, 2002, pp.53-79.

SADKI AZAYKU, A., « Remarques à propos de Mokhtar as-Soussi », in *Mokhtar as-Soussi. La mémoire récupérée* (en arabe), Actes du Colloque organisé à Agadir les 21, 22 et 23 décembre 1986, Casablanca, en-Najah el-Jadidah, 1987, pp. 107-125.

SADKI AZAYKU, A., *Rihlat al-Wafid fi axbar hijrat al-walid fi hadihi al-ajbal bi idn al-Wahid (Relation de voyage du Marabout de Tasaft dans le Haut-Atlas),* (écrit par le fils du marabout Abadallah ben al-Hajj Brahim at-Tasafti), édition et annotations, Kénitra, Publication de la Faculté des Lettres et Sciences humaines, 1993.

SCHACHT, J., « Muhammad 'Abdouh », *Encyclopédie de l'Islam*, Leiden-Paris, t.III, 1936, pp.723-726.

SCHAM, A., *Lyautey in Morocco, Protectorate administration, 1912-1925*, London, Univ. Of California press, 1970.

SCHNAPPER, D., *La Communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*, Paris, Gallimard, 1994.

SEBTI A., *Aristocratie citadine, pouvoir et discours savant au Maroc précolonial. Contribution à une relecture de la littérature généalogique fassie* (XVe-début du XXe siècle), thèse de 3eme cycle, univ. Paris VII, 1984.

SHATZMILLER, M., « les premiers mérinides et le milieu religieux de Fès : l'introduction des medersas », *Studia Islamica*, XLIII, 1976, pp. 109-118.

SHIROKOGOROFF, S.M., « La théorie de l'ethnos et sa place dans le système des sciences anthropologiques », *L'Ethnographie*, n° 32, 1936, pp.85-115.

SIJELMASSI, M., *Fès, cité de l'art et du savoir*, Paris/Courbevoie, ACR Editions, 1991.

SMITH, A.D., « « La légitimation dualiste », matrice du nationalisme ethnique », in Delannoi (Gil) et Taguieff (Pierre-André) (eds), *théories du nationalisme,* Paris, Kimé, 1991, pp. 256-283.

SPILLMAN, G., *Les Ait Atta du Sahara et la pacification du haut Draa,* Rabat, Imprimerie nouvelle, 1936.

SRAÏEB, N., *Collège Sadiki. Enseignement et nationalisme*, Paris, CNRS, 1995.

STORA, B., *Algérie, Maroc. Histoires parallèles, destins croisés,* Paris, Maisonneuve et Larose (Zellige), 2002.

STORA, B., *Algérie. Formation d'une nation, suivi de Impressions de voyage, Notes et photographies, printemps de 1998*, Biarritz, Atlantica, 1998.

STORA, B., *Dictionnaire biographique de militants nationalistes algériens E.N.A, P.P.A, M.T.L.D, (1926-1954)*, Paris, l'Harmattan, 1985.

STORA, B., *Messali Hadj, 1898-1974*, Paris, Hachette Littératures, 2004 (1978).

SURDON, G., 1936, *Institutions et coutumes des Berbères du Maghreb, (Maroc, Algérie, Tunisie, Sahara)*. Tanger et Fès, éd. Internat.

TERRAIN, « En Europe. Les Nations », n°17, 1991.

TERRASSE, H., *La mosquée al-Qarawiyyin à Fès*, Paris, C. Klincksieck, 1968.

TERRASSE, H.., *La mosquée des Andalous à Fès*, publication de l'IHEM, t. XXXVIII, Paris, s.d.

TOUATI, H., « les Héritiers. Anthropologie des Maisons de sciences maghrébines aux XI-XVII et XII-XVIII[e] siècles », in *Modes de transmission de la culture religieuse en Islam*, [colloque international de Princeton, 28-29 avril 1989], Le Caire, Institut français d'archéologie orientale du Caire, 1993, pp.65-92.

TOUFIQ, A., « Mokhtar as-Soussi, du temps grammatical au temps historique », in *Mokhtar as-Soussi, la mémoire récupérée* (en arabe), Actes du Colloque organisé à Agadir les 21, 22 et 23 décembre 1986, Casablanca, an-Najah al-Jadidah, 1987, pp.65-79.

TOUFIQ, A., *La société marocaine au XIX[e] siècle : Les Inultan 1850-1912*, Casablanca, an-Najah al-Jadidah, 1983.

TOURI, A., « L'oratoire du quartier », in *Fès médiévale : entre légende et histoire, un carrefour de l'Orient à l'apogée d'un rêve* (Dirigé par Mezzine M.,), *Autrement*, Série Mémoires, n°13, 1992, pp. 100-108.

TURIN, Y., *Affrontements culturels en Algérie, Ecoles, médecins, religion, 1830-1880*, Paris, Maspéro, 1971.

VAN DEN BOOGERT, N., *« la révélation des énigmes », lexiques arabo-berbères des XVII-XVIII[e] siècles*, Travaux et documents de l'Iremam n° 19, Aix-en-Provence, 1998.

VAN DEN BOOGERT, N., *Muhammad awzal and the berber literary tradition of the Sous*, PhD Thesis, Leiden, 1995.

VERMEREN, P., « La mutation sociale de l'enseignement supérieur musulman sous le protectorat au Maroc, avènement d'une nouvelle légitimation universitaire de la classe dirigeante », in *Parcours d'intellectuels maghrébins. Scolarité, formation, socialisation et positionnements,* Aissa Kadri (Sous la dir.), Paris, Kartala, 1999, pp. 43-60.

WATERBURY, J., *Le Commandeur des croyants. La monarchie marocaine et son élite,* traduit et adapté de l'anglais par Catherine Aubin, Paris, PUF, 1975.

WEBER, E., *La fin des terroirs. La modernisation de la France rurale, 1870-1914,* Paris, Fayard, 1983.

WEISGERBER, F., *Au seuil du Maroc moderne*, Rabat, La Porte, 1947.

WIEVIORKA, M., « Culture, société et démocratie », in *Une société fragmentée ? Le multiculturalisme en Débat,* Paris, La Découverte, 1997, pp.11-60.

WIEVIORKA, M., *La Différence, Paris*, Balland, 2001.

YACINE, T., *Chacal ou la ruse des dominés, aux origines du malaise culturel des intellectuels algériens*, Paris, la découverte, 2001.

YACINE, T., *Chérif Kheddam ou l'amour de l'art. Chansons berbères contemporaines*, Paris, Awal/La Découverte, 1995.

YACINE, T., *Poésie berbère et identité. Qasi Udifella, héraut des At Sidi Braham*, Paris, Editions de la Msh, 1987.

ZAKI, M., « Le Mouvement de Libération national marocain. De la violence verbale à la violence révolutionnaire », *Dossiers de l'Histoire du Maroc*, n°3, Août 1996, pp. 13-15.

ZEKRI, M., *Le cheikh sidi al-Hajj 'Ali al-Derqawi al-Ilighi : un saint marocain du XIX° siècle*, Thèse de Doctorat, EHESS, 1977.

ZGHARI, M., « Le Msid », *Bulletin de l'Enseignement public*, n° 159, 1938, p.199-200.

Table des matières

Préface 5
Introduction 11

I
Comprendre le processus nationaliste
1. De la nation et du nationalisme 19
2. Les cultures nationales 29
3. Eléments pour une mise en contexte du triomphe de la culture des élites citadines dans l'empire chérifien 33

LES MATERIAUX DU NATIONALISME :
CULTURE ET TOIT POLITIQUE

II
Un Empire et des organisations sociales et politiques clivées

1. Dissidence et Makhzen : tentatives d'explication 49
La thèse de la dissidence organique 49
La thèse de la prééminence makhzénienne 55
La thèse d'un fédéralisme latent 62
2. Le point de vue des acteurs sociaux 67
Le point de vue du Makhzen et de son élite 67
Le point de vue des acteurs ruraux 69

III
Espaces clivés et gestion des biens culturels

1. Espace Makhzen et entretien des institutions culturelles 75
Le Makhzen 75
Espace et structures 77
La gestion des institutions culturelles 79
2. La gestion des institutions culturelles rurales 83
Structures sociales tribales 83
Gestion des institutions culturelles 89
a. Ecole coranique 89
b. *Lmdrst* ou l'université rurale 92

IV
Agents culturels et leur *ration* scientifique

1. Education coranique : institutions et cursus 97
2. Enseignement secondaire et supérieur 104
3. Les branches et méthodes de l'enseignement traditionnel 110

V
Genèse et évolution des champs culturels

1. Champ culturel urbain 124
Fondation 124
Constitution et transformation 126
Affirmation de la position dominante de la Qarawiyyin 129
Traits et caractéristiques 132
2. Le champ culturel rural : de la concurrence au repli 135
Genèse 136
Apogée 138
La fin des conquêtes 141

VI
Positions dans le champ et trajectoires sociales

1. Lettrés de la « marge » et lettrés du « jardin » 151
2. Trajectoires parallèles 157
Mokhtar Soussi ou les limites objectives du cléricalisme rural 158
a. Enfance et formation 159
b. Entre science et mysticisme 160
c. Séjour à Marrakech et à Fès et la découverte du réformisme religieux 161
d. Entre science et politique ou le poids de l'habitus 164
Allal al-Fassi et les possibilités de conversion du capital culturel 169
a. L'histoire d'une dynastie scientifique et mystique 171
b. Parcours initiatique 177
c. L'habitus et les possibilités d'action 179

VII
Enjeux politiques européens et conservation du toit politique

1. Défaite d'Isly et accélération de l'histoire 185
2. Conférence d'Algésiras et la souveraineté scellée 190
3. L'intermède de la hafidiyya 195

EMERGENCE DU NATIONALISME ET CONSTRUCTION DU POSTULAT IDENTITAIRE

VIII
Mise en route du Protectorat et politique de 'restauration"

1. Réactions au « nouvel ordre politique » 203
2. la politique de restauration : l'action du Résident Général Lyautey 207
La passion monarchique 208
La conservation des institutions 210
Le maintien des différences sociales : une politique éducative hiérarchisée 212

IX
Du Protectorat à la réaction nationaliste

1. Aux origines du mécontentement 217
2. La solution nationaliste 222

X
Essor du nationalisme marocain

1. Les agents de la renaissance culturelle 225
2. Genèse de la mobilisation nationaliste 228
3. La campagne contre le "*dahir berbère"*, et l'émergence de l'idée de nation 235

XI
Premières tentatives de l'élaboration du postulat identitaire de la nation

1. Statut politique, et l'idée de nation 239
2. *Naturalisation* dynastique et la re-conquête du toit politique 245
3. Organisation collective du nationalisme et promotion des tradionnalistes 253
4. Le triomphe des traditionnalistes et ses effets discursifs 261

XII
Appropriation de la nationalité des autres : vers la production d'un postulat identitaire problématique

1. Processus de la mise en nationalité de l'Islam 269
Aux origines du réformisme 269
De la réforme à la mobilisation de la fonction sociale de l'Islam militant 275
Panislamisme et tentative de la restauration de l'Empire ottoman 277

Processus de confusion de l'identité arabe et musulmane 281
Du peuple-religion à une nationalité-langue, l'ethnonationalisme arabe 286
2. Le postulat national et l'intériorisation de l'identité de l'autre 290
Le contexte de la guerre et l'identité indépendantiste du mouvement nationaliste 291
Rencontre avec le discours nationalitaire arabe 294
La Ligue arabe, et la promotion d'une identité nationalitaire 299
L'importation du postulat de l'autre 304

XIII
Processus de la réalisation politique du nationalisme marocain et la consécration de l'identité de l'autre comme postulat identitaire légitime

1. La conversion *politique* du Sultan 315
2. La mise en forme de la norme légitime 322

Conclusion 239
Bibliographie 355

يندرج هذا العمل؛ الذي هو في الأصل جزء من أطروحة جامعية، نوقشت بمدرسة الدراسات العليا للعلوم الاجتماعية (EHESS) بباريز؛ في إطار النظريات التي تعتبر أن الهوية الوطنية تتأسس على مسلّمة تفترضها النخب الوطنية في إطار استراتيجيات عملها من أجل التحقيق السياسي للوطنية، وتحدّدها الشروط التاريخية والجذور الاجتماعية والثقافية للأقلية النشيطة أو الفاعلة. ولقد تمّ الاهتمام في هذا العمل بالتجربة المغربية، وتمّت محاولة مقاربتها من خلال بناء سياق ظهور الحركة الوطنية؛ والعوامل التي ساعدت فئة اجتماعية محدّدة على امتلاك القدرات واستعدادها لتشكيل القاعدة الاجتماعية للتعبئة حول هذا المبدإ السياسي الجديد؛ ومن خلال كيفية تأثير ظروف عملها على إنتاج مسلمة ملتبسة انطلاقا من استيراد العناصر الهوياتية لقومية الغير واعتمادها.

Les parties qui forment cet ouvrage sont extraites d'une thèse de doctorat soutenue à l'EHESS à Paris et s'inscrivent dans le cadre des théories qui considèrent l'identité nationale comme le produit d'un postulat élaboré par les élites nationalistes, dans les limites de leur stratégie d'action, en vue de la réalisation politique du nationalisme. Ce faisant, ledit postulat est déterminé, notamment, par les contingences historiques et les origines sociales et culturelles de cette minorité agissante. Il s'intéresse à l'expérience marocaine à travers la restitution du contexte de la mobilisation nationaliste et la détermination des conditions qui ont permis à une catégorie sociale précise d'être prédisposée à se transformer en élites nationalistes et comment les conditions dans lesquelles elles ont engagé leur action ont déterminé la production d'un postulat problématique en important les matériaux de la nationalité de l'autre.

45 DH